κρεῖττον παντελὴς ἀγνωσία γνῶσίς ἐστι τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα (Dion. *Epist.* I). Il faut renoncer à vouloir faire de l'extase quelque chose de rationnel et même d'intellectuel. Elle reste ἔκστασις φρενῶν, même et surtout chez ses théoriciens les plus décidés: une folie, une ivresse, un désordre au point de vue de la nature et de ses lois. On sait du reste que ces qualifications n'effraient pas ces philosophes de l'irrationnel. Encore faut-il ajouter que la gageure se corse à mesure que se parfait le concept de la transcendance divine. L'extase de Plotin mérite moins justement ce nom que celle de Denys. La transplantation du néoplatonisme dans le christianisme postule ou le renoncement à la théorie de l'extase ou une doctrine ferme du surnaturel. Denys a conservé l'extase; reste à voir (mais ce n'est pas notre question pour le moment) si dans ses multiples ὑπερ... il a sauvegardé suffisamment la grâce surnaturelle.

3) Evagre le Pontique a laissé tomber la théorie de l'extase. Sans doute il y a chez lui des éléments de théologie apophatique et des considérations sur le rôle de l'amour. Mais celle-là, il ne la pousse pas jusqu'au bout, et celui-ci n'est plus ἐκστατικός au sens propre du mot: il « *ravit* (ἁρπάζει) sur la cîme intellectuelle le νοῦς philosophe et spirituel » [1]. Ce n'est plus une sortie de soi, ἑαυτοῦ ἔκστασις, mais seulement une ἐκδημία hors des êtres autres que lui-même. Pour le bien comprendre il est nécessaire d'examiner les concepts de νοῦς et de nature. Or, il y a entre l'intelligence créée et les autres créatures cette différence que celles-ci ne sont pas les images de la nature divine, mais seulement des miroirs où se reflètent les attributs opératifs de Dieu, la puissance et la sagesse [3]. Le νοῦς, au contraire, est image de la nature divine de par son « état premier », de par sa « nature ». Il a été créé dans la vision divine, et il en reste « susceptible » en vertu de sa « nature » première. On ne saurait assez noter cette particularité de vocabulaire, que tient à la fois à l'étymologie et à une longue tradition philosophique (surtout stoïcienne): la nature c'est l'œuvre de Dieu, telle qu'elle est sortie de ses

(1) *De Oratione*, 52.

(2) *Ibid.*, 46.

(3) *Centuries*, III. 32 ; III, 28 ; I. 70 etc.

mains, à l'exclusion de tout ce qui « a été introduit après » ([1]), à l'inclusion de tout ce qu'elle contenait, encore que peut-être maintenant elle l'ait perdu. Elle n'a rien perdu, si ce n'est en acte, non pas en puissance. La « réceptivité » du νοῦς par rapport à la contemplation de la Sainte Trinité fait tellement partie de son être, qu'elle sert à le définir. « Le νοῦς parfait (entendez parfait en tant que νοῦς, dans la ligne de sa nature) c'est celui qui peut recevoir facilement la gnose de la sainte Trinité » ([2]). Il n'entre pas dans le but de cette petite dissertation de démontrer que ce déplacement des concepts n'empêche pas cette doctrine d'être orthodoxe. Mais il a de graves conséquences pour la spiritualité en général, et en particulier pour le point qui nous intéresse ici, la question de l'extase ou de l'« ignorance infinie ». Une fois posé le principe que le νοῦς est de par sa naissance ou sa nature apte à recevoir la science de Dieu, la théologie apophatique s'arrêtera au seuil de l'« état intellectuel » — νοῦ κατάστασις — c'est-à-dire l'état de pure intellectualité qui est la condition primordiale de l'intelligence. Redevenu image parfaite de Dieu, le νοῦς n'aura plus qu'à se voir lui-même pour voir Dieu. Il n'a pas à sortir de soi, c'est la lumière divine qui vient à sa rencontre dans la mesure de sa réceptivité. C'est même cette lumière qui le fait parfaitement lui-même. « L'état de νοῦς (κατάστασις et non pas ἔκστασις!) c'est la cîme intellectuelle, sur laquelle au temps de l'oraison resplendit la lumière de la Sainte Trinité » ([3]). Et *Practicos* I, 3: « Le royaume de Dieu, c'est la gnose de la Sainté Trinité, proportionnelle en étendue à la substance du νοῦς et supérieure à son incorruption ». Ce dernier membre de phrase que j'aurais pu omettre, parce que, quel qu'en soit le sens, il ne peut contredire le premier, signifie, en bref, que « ce n'est pas en vertu de son incorporéité que le νοῦς est image de Dieu ([4]), mais en vertu de sa capacité de recevoir la gnose essentielle ». La vision divine dépasse donc l'incorporéité, et si on appellait celle-ci la nature, il faudrait déclarer la science de Dieu surnaturelle, et nous pourrions revenir à l'idée de l'ex-

([1]) *Centurie,* VI, 85.

([2]) *Centurie,* III, 12.

([3]) *Centurie,* Suppl. 4; texte grec dans MUYLDERMANS, *Evagriana, le Muséon* 44, p. 51, n. 3.

([4]) *Cent.* VI, 73.

tase. Mais si on inclut dans le concept de nature la réceptivité, il n'y aura plus lieu de parler de surnaturel; encore que l'actuation de cette réceptivité doive se nommer proprement une grâce. De là vient qu'Evagre emploie souvent ce terme, et c'est la plupart du temps à propos de la contemplation de Dieu; tandis que, à ma connaissance, une seule fois il parle d'une vie au-dessus de la nature (1). Il ne s'agit pas là de la nature du νοῦς comme tel, mais de la nature humaine telle qu'elle est actuellement: « Les *hommes* vivent trois espèces de vie, contraire à la nature, conforme à la nature, et supérieure à la nature... ». On ne saurait en tout cas interpréter cet ἅπαξ εἰρημένον dans un sens qui contredise les nombreux passages où c'est la nature qui reçoit la vision divine.

Laissons de côté nombre de questions qui surgissent spontanément dans l'esprit à l'énoncé de pareilles théories. Allons droit au but qui est de montrer que l'ignorance infinie ne saurait s'identifier avec le γνόφος dionysien. Il semble que d'ores et déjà cette conclusion s'impose. Mais une considération très simple vient encore la corroborer. Evagre a une véritable prédilection pour l'histoire de Moïse (2). Comment se fait-il alors que nulle part il ne dise mot de la fameuse Ténèbre? C'est que cela ne cadrerait pas avec son système. « Moïse et Elie ne sont pas le royaume de Dieu; car l'un est le symbole de la contemplation des natures (= θεωρία φυσική) l'autre celui des hommes saints » (= πρᾶξις) (3). Nous avons vu ce que c'est que le royaume de Dieu: la vision divine; et voici Moïse, l'exemple classique de cette vision divine, depuis Philon, qui n'est pas le royaume de Dieu, mais seulement le royaume des cieux ou science des êtres créés! (4). Pensera-t-on qu'Evagre n'a connu ni Philon ni Saint Grégoire de Nysse? Je croirais plutôt que sciemment il ne les a pas suivis sur ce point. Celui qu'il a suivi, c'est Origène, rejetant résolument toute extase, et expliquant la contemplation de Dieu par la théorie des sens spirituels (5). Il a suivi encore, me

(1) *Cent.* II, 31.
(2) *Lettres,* 36, 41, 56; *Cent.* II, 69, 73 etc.
(3) *Cent.* IV, 23.
(4) *Practicos,* I, 2.
(5) Voir K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, Revue d'Ascétique et de Mystique,* XIII, 1932, p. 134 svv.

semble-t-il, Saint Grégoire de Nazianze « son savant maître » pour qui le νοῦς est μοῖρα θεοῦ (1) et qui parle de νοῦ πρὸς θεὸν ἐκδημία tout comme *De Oratione* 46. Loin d'ignorer les auteurs de Vitae Mosis, c'est probablement à eux qu'il pense comme sujet de ce φασίν dans *Practicos* I, 59.

Mais si c'est à eux qu'il doit le mot d'« ignorance infinie », nous sommes maintenant en mesure de déterminer en quel sens il a pu l'employer. Ἀπέραντος ἀγνωσία au sens de absolue, totale, par rapport aux créatures autres que le νοῦς. Thalassios a donc eu raison de préciser en mettant ἀπειρία, tout comme « Nil », c'est-à-dire sans doute Evagre en personne, a mis τελεία ἀμορφία dans *De Oratione* 117, et τελεία ἀναισθησία *ibid.* 120. — Par rapport à Dieu, l'ignorance est pour Evagre ἀπέραντος dans ce sens que le νοῦς ne connaît pas la nature divine adéquatement, mais seulement « proportionnellement à l'étendue de sa propre substance ». Dans aucun de ces deux sens ἀπέραντος ἀγνωσία n'est synonyme de γνόφος au sens de Denys. La « theologia » évagrienne n'est pas, et ne s'appelle jamais « theologia mystica »; elle n'est pas « l'obscurité translumineuse où l'on voit et connaît précisément par le fait d'une non-vue et d'une non-science mystique » (2). Elle est simplement la *gnose* de la Sainte Trinité, suivant le mot perpétuellement répété, parce que « l'intelligence est dite voir ce qu'elle connaît » (3), parce la « vue de l'intelligence, est un sens intellectuel » (4), et donc une faculté d'appréhension directe. L'oraison, c'est-à-dire cet « état qui ne se produit que sous la lumière de la Sainte Trinité » (5), c'est « la plus haute intellection de l'intelligence » (ἄκρα νόησις τοῦ νοός) (6); c'est l'activité propre de l'intelligence (ἰδία ἐνέργεια τοῦ νοός) (7); c'est sa fonction authentique (εἰλικρινὴς χρῆσις) (8). Lumière et obscurité s'ex-

(1) *Oratio de pauperum amore*, PG. 35, 865 B; c'est l'expression que Saint Maxime commente, *Ambiguorum Liber*, PG. 91, 865 B sv.

(2) *Mystica Theol.* II.

(3) *Cent.* VI, 83.

(4) *Ibid.* 56.

(5) *Cent.* Suppl. 30.

(6) *De Oratione*, chapitre omis dans l'édition de Suarès PG. 79, à insérer après le n. 34.

(7) *Ibid.* 83.

(8) *Ibid.* 84.

cluent, se limitent l'une l'autre à la frontière de la substance du νοῦς. En deçà γνῶσις; au-delà ἀγνωσία. Il n'y a pas d'ἔκστασις ἐκ τῶν οἰκείων ὅρων τοῦ νοός. Peut-être d'aucuns penseront-ils qu'en somme cette doctrine accuse un esprit géométrique. Platon interdisait l'entrée de son école à quiconque n'était pas géomètre; il aurait admis Evagre, et exclus Denys.

Alors, pour revenir à notre commencement, comment s'est fait chez Saint Maxime l'accord entre Denys et Evagre? Réponse: il ne s'est pas fait, du moins sur le point que nous venons de discuter. Ou, si cette formule paraît trop raide, mettons que l'accord s'est fait par un « raccord », si mon dictionnaire français a raison de définir ce mot « liaison que l'on fait entre deux parties contiguës et disparates... ». Juxtaposition, superposition, mais non pas compénétration vitale. La caractère hétérogène des définitions fondamentales ne permettait pas une greffe organique. Et c'est Denys qui a été superposé à Evagre, et non inversement; je veux dire qu'avec des mots dionysiens Maxime n'a fait qu'exprimer des idées évagriennes, ou, pour ne choquer personne, disons: des idées dont Evagre reste pour nous le représentant classique. On pourrait généraliser cette remarque pour l'ensemble de l'œuvre de Maxime. Hors des écrits consacrés directement à Denys (et au point de vue de la spiritualité ceux-ci n'ont pas l'importance des Centuries *de Caritate*), la part de l'Aréopagite est minime et le plus souvent purement verbale. Dans *de Caritate* III, 99, que le P. Viller a eu parfaitement raison de mettre en parallèle avec Evagre *Cent.* III, 15, une analyse attentive ne laisserait à Denys que l'amphigouris des trois mots: τὸν ὑπεράγνωστον ὑπεραγνώστως ὑπερεγνωκώς. Tout le reste, et l'*idée* même de la gnose de Dieu, telle qu'elle est exprimée dans la dernière ligne, n'a plus rien de dionysien. Terminons en notant que Maxime a manqué la plus belle occasion de citer comme son ami Thalassios la fameuse sentence évagrienne sur l'ignorance infinie:

Maxime, *de Car.* I, 19	Thalassios I, 56
Μακάριος ὁ νοῦς ὁ πάντα τὰ ὄντα περάσας, καὶ τῆς θείας ὡραιότητος ἀδιαλείπτως κατατρυφῶν.	Μακάριος ὁ φθάσας εἰς τὴν ἀπέραντον ἀπειρίαν· ἐκεῖνος δὲ ἔφθασεν, ὁ τὰ πεπερασμένα περάσας.

S'il a omis dans ce chapitre le terme en apparence le plus dionysien qui soit chez Evagre dont il reproduit la pensée, n'est-ce pas signe qu'au fond il ne se préoccupait guère de concordisme philosophique? Il a contribué grandement à asseoir la croyance en l'authenticité du Pseudo-aréopagite, mais il n'a pas fait la synthèse de celui-ci avec la doctrine spirituelle antérieure. Et aucun de ses successeurs byzantins ne la fera jamais mieux que lui.

IR. HAUSHERR S. J.

THE GREEK KÎRUGMATA VERSICLES & RESPONSES AND HYMNS IN THE COPTIC LITURGY

The Anaphorae of SS. Basil, Gregory, and Cyril which are in use in the Egyptian Church are derived from three corresponding Graeco-Egyptian Anaphorae with certain additions and omissions. The period when these Graeco-Egyptian Anaphorae first began to be translated into the vernacular is generally assigned to the middle of the sixth century, though we have manuscript evidence that they were still celebrated in Greek on certain occasions as late as the early part of the fourteenth century, at least, in the Monastery of St. Macarius in Nitria. A manuscript of the Anaphorae of SS. Basil and Gregory in Greek discovered by H. G. Evelyn White and edited by him in his *New Texts from the Monasteries of the Wadi 'n-Natrun,* Part I, commemorates the patriarch Benjamin II who reigned from A. D. 1327-1339.

A characteristic feature of the three Coptic Liturgies of SS. Basil, Gregory, and Cyril is that practically all the deacon's biddings or kîrugmata, the biddings of the priest, and the responses of the choir are in Greek. For example, apart from the kîrugmata, such outstanding parts of the Liturgy as the Trisagion, the invitations and responses which precede the Preface, the Sanctus, the Anamnesis, and the formulas at the Consignation and at the blessing with the Sacred Elements are all in Greek. Indeed, almost fifty per cent of the oral parts of the Coptic Liturgy is in Greek. This large percentage of the use of Greek in the Coptic Liturgies is striking, if one considers the essentially national character of the Monophysite Church, but, on the other hand, it must be borne in mind that Monophysite theologians at the Council

of Chalcedon, as well as in the centuries that followed, always maintained that the Monophysite Church represented the Church of St. Cyril and St. Athanasius, in other words, that no break of any kind with the past was ever contemplated.

What, then, would have been more natural, than that, when the Graeco-Egyptian Liturgies began to be translated into Coptic, the Monophysites should wish to preserve as far as possible the pre-Chalcedon character of their Church? Most of the invariable oral parts of the Liturgy would have been known by heart to the ordinary Egyptian church-goer, just as such parts of the Mass as *Kyrie Eleison, Gloria in excelsis Deo, Dominus vobiscum, Credo in unum Deum, Per omnia saecula saeculorum, Sursum corda,* and *Agnus Dei* would be understood by even a nominal member of the Western Church, and could, therefore, be left in Greek. It is, moreover, precisely these oral parts of the Coptic Liturgies that we find are in Greek and not in Coptic.

In the following pages these Greek passages are set out in the order in which they occur in the Coptic Euchologion (1). They have been collated with the corresponding passages in the Graeco-Egyptian Liturgies (2), and in some cases with the texts of the Apostolic Constitutions, the Liturgy of St. James, and the Liturgy of St. John Chrysostom, and references to these are given in the foot-notes. Interlinear spacing has been used to indicate that a Coptic text of variable length separates the Greek passages. Where there is no such spacing the passages are to be considered as continuous.

As regards the Evening (Vigil) and Morning Service of Incense of the Coptic Rite, this is not found in the MSS. of the Graeco-Egyptian Liturgies, but since this Service is compiled from the Pre-anaphoral part of the Coptic Liturgy, there is no difficulty in tracing the source of the Greek passages which it contains.

The appendix includes the Greek Versicles and Hymns which are used at the various Feasts and during the Fasts of the Coptic Church, and when either the patriarch or a bishop is present at a church for the celebration of the Liturgy. The

(1) *The Three Anaphorae of SS. Basil, Gregory, and Cyril.* Cairo 1932.
(2) E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio,* vol. I.

Hymn for the Feast of the Nativity on page 392 is taken from two MSS. in the Library of the church of the Virgin in the Ḥārat az-Zuwaila, Cairo, and for the text of these two MSS. I am indebted to the kindness of my friend Yassa Ef. Abd el-Masih.

In addition to the works already mentioned, the following have been used in the preparation of this article:

R. TUKI, *The Book of the Three Anaphorae.* Rome 1736. The Arabic pagination of the first part has been retained, but the Coptic pagination of the second part is given in European numerals.

J. BUTE, *The Coptic Morning Service for the Lord's Day.* London 1882.

F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern.* Oxford 1896.

— *The Book of the Prayers, namely the Service of the Deacon and the Psalmodist.* Cairo 1927.

— *The Book of the Ṭurûḥât of the Holy Baskha.* Cairo 1914.

— *The Book of the Order of Holy Week.* Cairo. (كتاب ترتيب جمعة الآلام).

R. TUKI, *The Book of the Theotokias.* Rome 1764.

C. J. LABIB, *The Book of the holy Psalmody for the year* Cairo 1908.

— Ωρολογιον το Μεγα, Venice 1860.

— Πεντηκοσταριον, Venice 1873.

The Sigilla used in the following pages are:

B = Coptic Liturgy of St. Basil
C = Coptic Liturgy of St. Cyril
C = Choir
D = Deacon
DD = Deacons
G = Coptic Liturgy of St. Gregory
P = Priest
PP = Priests.

Dr. O. H. E. BURMESTER.

The Service of the Prayer of Evening (Vigil) and Morning Incense.

Before the door of the Haikal

P Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ Πατὴρ ὁ παντοκράτωρ (1)· παναγία Τριὰς ἐλέησον ἡμᾶς. .... (2).

D Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε. P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου.

At the Prayer of Thanksgiving

D Προσεύξασθε. C Κύριε ἐλέησον (3).

Having entered the Haikal, the priest takes the censer, saying: Εὐλογεῖτε and the assistant priests answer: Εὐλόγησον.

D Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε. P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου.

At the Prayer of Incense, whether of the Evening or of the Morning

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς θυσίας ἡμῶν προσφερόντων (4).

At the Prayer for Peace

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τῆς ἁγίας μόνης καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ὀρθοδόξου τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας.

(1) Cf. note 8, page 377.

(2) These words occur at the beginning of one of the prayers which are recited during the preparation of the ministers in the Liturgy of St. John Chrysostom, cf. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern*, p. 351.

(3) These Kirugmata with the Pax and the Responses are found in the same order in the Greek Liturgies of SS. Basil, Gregory and Mark, cf. E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, vol. I, pp. 84, 124, 131 and Brightman, *op. cit.* p. 113.

(4) Cf. note 3, page 371.

At the Prayer for the Patriarch

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως ἡμῶν πάπα ἀββᾶ δ. πάπα καὶ πατριάρχου καὶ (a) ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγαλοπόλεως (b) Ἀλεξανδρίας καὶ τῶν ὀρθοδόξων ἡμῶν ἐπισκόπων.

At the Prayer for the Congregations

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ταύτης καὶ τῶν συνελεύσεων ἡμῶν [1].

The censing having been finished, the deacon says:

Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε. P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου.

The Prayer **ⲫϯ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̀ϯⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲥⲟⲛⲓ** [2] concludes with the following words: κατὰ τὸ ἔλεός σου, Κύριε, καὶ μὴ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν [3].

At the various intercessions, when these are recited

D Κλίνωμεν τὰ γόνατα. Ἀναστῶμεν. Κλίνωμεν τὰ γόνατα, καὶ ἀναστῶμεν. Κλίνωμεν τὰ γόνατα. C Κύριε ἐλέησον [4].

At the Prayer of the Gospel

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. C Κύριε ἐλέησον.

Before the reading of the Gospel

D Στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ· ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου.

(1) Cf. note 4, page 373.
(2) i. e. God, Who didst receive the confession of the thief etc.
(3) Cf. note 1, page 377.
(4) Cf. note 1 and a), page 373.

Tuki, *The Book of the Three Anaphorae* (**ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓϣⲟⲙⲧ ⲛ̀ⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ**). (a) p. ιο κυρίου. (b) p. ιο μεγάλης πόλεως.

At the reading of the Gospel

D Κύριε εὐλόγησον· ἐκ τοῦ κατὰ (Ματθαῖον, Μάρκον, Λουκᾶν, Ιωάννην) ἁγίου εὐαγγελίου τὸ ἀνάγνωσμα ([1]).

C Δόξα σοι, Κύριε ([2]).

At the Prayer for Peace

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης κ. τ. λ. (p. 366). C Κύριε ἐλέησον (thrice).

At the Prayer for the Patriarch

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως ἡμῶν κ. τ. λ. (p. 367). C Κύριε ἐλέησον (3).

At the Prayer for the stability of the Church

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τοῦ κόσμου καὶ τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης καὶ πασῶν πόλεων ([a]) καὶ τῶν χωρῶν καὶ νήσων καὶ μοναστηρίων. C Κύριε ἐλέησον (3).

At the Prayer for the rising of the river

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως τῶν ποταμίων ὑδάτων. C Κύριε ἐλέησον (3).

At the Prayer for rain and the seeds of the earth

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ὑετῶν καὶ τῶν σπορίμων τῆς γῆς. C Κύριε ἐλέησον (3) ([b])

([1]) Cf. note 2, page 372.
([2]) Cf. note 3, page 372.

Tuki, *op. cit.* ([a]) p. ٤٥ omits these words. ([b]) pp. ٤٩, ١٣٥ & ٥٠, ١٣٦ in Coptic only.

At the Prayer for the fruits of the earth

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ἀέρων καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς. C Κύριε ἐλέησον (3). (a)

At the Prayer for the Congregations

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας κ. τ. λ. (p. 367). C Κύριε ἐλέησον (3) (1).

Immediately before the Prayer ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲕⲣⲉⲕⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ (2)

D Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε. C Ἐνώπιόν σου, Κύριε (3).

Immediately before the Prayer ⲫⲛⲏⲃ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ (4)

D Πρόσχωμεν Θεῷ μετὰ φόβου. P Εἰρήνη πᾶσιν (b). C Καὶ τῷ πνεύματί σου (5).

Among the Dismissals (Ἀπόλυσις) the two following are in Greek

1) P Εἰρήνη καὶ ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡμῶν μετὰ πάντων ἡμῶν (c) πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ.

2) P Ταχύτεροι ὦμεν ἡμεῖς πάντες ἐν ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ εἰς τὴν σύναξιν, ἵνα τῆς αὐτῆς ἄξιοι εὑρεθῶμεν· πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ (d).

(1) Cf. note 4, page 373.
(2) i. e. Thou, Who hast bowed the heavens etc.
(3) Cf. note 4, page 381.
(4) i. e. Master, Lord Jesus Christ the Only-begotten Son etc.
(5) Cf. note 5, page 381.

Tuki, *op. cit.* (a) pp. ٤٩, ١٣٥ & ٥٠, ١٣٦ in Coptic only. (b) pp. ٥٨, ١٤٤ omits this. (c) p. ١٥٦ ὑμῶν. This Dismissal has the rubric: Ἀπόλυσις τῆς εὐχῆς ἑσπέρου. (d) p. ١٥٦ This Dismissal has the following rubric: ϯⲙⲉⲧⲣⲉⲙϩⲉ ⲛ̀ϧⲁⲉ ⲛ̀ϯⲉⲩⲭⲏ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲧⲁⲗⲟ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̀ϣⲱⲣⲡ, 'The Dismissal at the end of the Prayer of the offering of Incense in the morning'.

The pre-anaphoral part of the Liturgy

After the Prayer of the circuit round the altar

ⲟⲩⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙⲟⲩⲧⲁⲓⲟ (1)

D Προσεύξασθε (a) ὑπὲρ τῶν ἁγίων τιμίων δώρων τούτων καὶ θυσιῶν ἡμῶν καὶ προσφερόντων (2).

P Εὐλογεῖτε. PP Εὐλόγησον.

When the priest pours wine and water into the chalice

D Ἀμὴν ἀμὴν ἀμήν. Εἷς Πατὴρ ἅγιος, εἷς Υἱὸς ἅγιος, ἓν Πνεῦμα ἅγιον. Ἀμήν (3). Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν (4).

C Δόξα Πατρὶ, καὶ Υἱῷ, καὶ Πνεύματι ἁγίῳ. Καὶ νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Ἀλληλούϊα (5).

P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου (6).

At the Prayer of Thanksgiving

D Προσεύξασθε. C Κύριε ἐλέησον (7).

(1) i. e. Glory and honour etc.

(2) Cf. page 379.

(3) Εἷς Πατὴρ ἅγιος κ. τ. λ., this has probably been taken from the Liturgy, where it occurs at the Elevation. It is found in the Greek Liturgies of SS. Basil, Gregory, and Mark, cf. Renaudot, *op. cit.*, pp. 82, 122, 161 and Brightman, *op. cit.* p. 138. In Mark, however, there is the following addition εἰς ἑνότητα Πνεύματος ἁγίου ἀμήν.

(4) This also occurs in the Greek Liturgies of SS. Basil and Gregory at the Elevation, where, however, the words ὁ Θεός are omitted.

(5) This has probably been taken from the Liturgy, where it is found at the end of Ps. CL which is sung at the Communion. It is also indicated in the Greek Liturgy of St. Mark, cf. Brightman. *op. cit.* p. 140.

(6) This is given in the Greek Liturgy of St. Mark, cf. Renaudot, *op. cit.* p. 131 and Brightman, *op. cit.* p. 113.

(7) This also occurs in Greek Mark, where, however, it is indicated at the beginning of the Prayer of Thanksgiving, Ren. 131 and Bright. 113.

Tuki, *op. cit.* (a) This is not mentioned in Tuki.

and at the end of this prayer

C Σωθείς. Ἀμήν. Καὶ τῷ πνεύματί σου (¹).

Immediately before the Prayer of Incense

P Εἰρήνη πᾶσιν (ᵃ). C Καὶ τῷ πνεύματί σου (²).

At the Prayer of Incense

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς θυσίας ἡμῶν προσφερόντων (³).

The Trisagion

C Ἅγιος ὁ Θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος ὁ ἐκ Παρθένου γεννηθεὶς, ἐλέησον ἡμᾶς. Ἅγιος ὁ Θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς. Ἅγιος ὁ Θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος ὁ ἀναστὰς ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐλέησον ἡμᾶς. Δόξα Πατρὶ, καὶ Υἱῷ, καὶ ἁγίῳ Πνεύματι. Καὶ νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Ἁγία Τριὰς, ἐλέησον ἡμᾶς (⁴).

Before the Prayer of the Gospel

P Εἰρήνη πᾶσιν C Καὶ τῷ πνεύματί σου (⁵).

At the Prayer of the Gospel

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. C Κύριε ἐλέησον.

(1) This expression Σωθείς occurs in the Greek Liturgy of St. Basil, REN. 88.

(2) This also occurs in Greek Mark, REN. 134 and BRIGHT. 115.

(3) This is taken from the Liturgy, cf. note 1 page 373.

(4) The Trisagion is indicated in the Greek Liturgy of St. Mark as follows: Ἅγιος ὁ Θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, cf. RENAUDOT, *op. cit.* p. 137 and BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 118.

(5) This is given in Greek Gregory and Mark, REN. pp. 92, 137 and BRIGHT. p. 119.

(a) This is not mentioned in TUKI.

Before the reading of the Gospel

D Στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ· ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου (1).

At the reading of the Gospel

D Κύριε εὐλόγησον· ἐκ τοῦ κατὰ (Ματθαῖον, Μάρκον, Λουκᾶν, Ιωάννην) ἁγίου εὐαγγελίου τὸ ἀνάγνωσμα (2).

C Δόξα σοι, Κύριε (3).

At the Prayer after the Gospel

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ζώντων (a).

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν νοσούντων (b).

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀποδήμων.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ἀέρων καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως τῶν ποταμίων ὑδάτων.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ὑετῶν καὶ σπορίμων τῆς γῆς (b).

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων καὶ κτηνῶν.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τοῦ κόσμου καὶ τῆς πόλεως ταύτης.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων (b).

(1) This is given in Greek Mark with, however, the omission of the words μετὰ φόβου Θεοῦ, REN. p. 138 and BRIGHT. p. 119.

(2) This is found in the Liturgy of St. John Chrysostom, where, however, the words Κύριε εὐλόγησον are omitted.

(3) This is given in the Liturgy of St. James, cf. BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 38.

TUKI, *op. cit.* (a) p. 70 This is preceded by Ἐπὶ προσευχῇ στάθητε. (b) pp. 71-72 There is added Κλίνωμεν τὰ γόνατα κ. τ. λ. cf. p. 367.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν αἰχμαλώτων.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν κοιμηθέντων.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς θυσίας ἡμῶν προσφερόντων ([a]).

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν θλιβομένων.

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων ([1]) ([b]).

C Σωθείς. Ἀμήν ([2]).

D Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε. P Εἰρήνη πᾶσιν ([3]). C Καὶ τῷ πνεύματί σου.

At the Prayer for Peace

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

At the Prayer for the Patriarch

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως ἡμῶν κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

At the Prayer for the Congregations

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ταύτης κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον ([4]).

([1]) Prayers corresponding to those which accompany these kîrugmata in the Coptic Liturgy, are found in the Greek Liturgies of SS. Basil, Gregory, and Mark, Ren. 70-71, 108-109, 138-139 and Bright. 119-120. The accompanying kîrugmata are, however, not indicated, with the exception of Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν αἰχμαλώτων which occurs in Greek Gregory, Ren. 108.

([2]) Cf. note 1, page 371.

([3]) Greek Basil has Εἰρήνη πᾶσι, Ren. 58.

([4]) These three prayers are found in the Greek Liturgies of SS. Basil and Mark, Ren. 58-60, 139-140 and Bright. 121-122, but only the incipit of the first kîrugma is indicated, and this is in Greek Basil, Ren. 58.

Tuki, *op. cit.* ([a]) p. 73 Κλίνωμεν τὰ γόνατα κ. τ. λ.. ([b]) p. 73 Κλίνωμεν τὰ γόνατα κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

Immediately before the Creed

D Ἐν σοφίᾳ Θεοῦ πρόσχωμεν (1). Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον.

Immediately before the Prayer of the Aspasmos

P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου (2).

At the Prayer of the Aspasmos

D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς τελείας εἰρήνης καὶ ἀγάπης καὶ τῶν ἁγίων ἀσπασμῶν τῶν ἀποστόλων. C Κύριε ἐλέησον.

and at the end of this Prayer

D Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ (3).

At the end of the Pre-anaphoral part of the Liturgy

D Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον.........

The three anaphorae of SS. Basil, Gregory, and Cyril (4)

G D Στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς, στῶμεν ἐκτενῶς, στῶμεν ἐν εἰρήνῃ, στῶμεν μετὰ φόβου Θεοῦ καὶ τρόμου καὶ κατανύξεως (5).

(1) This is given, with the omission of Θεοῦ, in the Liturgies of St. James and of St. John Chrysostom, Bright. 42, 383.

(2) This is given in the Greek Liturgies of SS. Basil, Gregory, and Mark, Ren. 60, 96, 143, but the response is not indicated.

(3) Greek Mark has merely the incipit, Ren. 142 and Bright. 123. However, the Apostolic Constitutions contain this kîrugma in the same form, Bright. 13.

(4) *B* = Basil, *G* = Gregory, *C* = Cyril. These sigilla refer to the Coptic Liturgies.

(5) Greek Basil and Gregory have merely Στῶμεν καλῶς, Ren. *op. cit.* pp. 64, 98; Apostolic Constitutions, Bright. *op. cit.* p. 13 Ὄρθοι πρὸς Κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν; Liturgy of St. James, Bright. 49 Στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς, στῶμεν μετὰ φόβου Θεοῦ καὶ κατανύξεως· πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ [ἐν] εἰρήνῃ τῷ Θεῷ προσφέρειν.

BGC D Προσφέρειν ([a]) κατὰ τρόπον· στάθητε (*BC* + κατὰ τρόμου)· εἰς ἀνατολὰς βλέψατε· πρόσχωμεν ([1]) ([b]) C Ἔλεος εἰρήνης· θυσία αἰνέσεως ([2]). P Ὁ Κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν ([3]). (C Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ([c]) Πατρὸς, καὶ ἡ χάρις τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν) ([4]). C Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου ([5]). P Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας ([6]). C Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον ([7]). P Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ. C Ἄξιον καὶ δίκαιον ([8]). P Ἄξιον καὶ δίκαιον, ἄξιον καὶ δίκαιον, ἄξιον καὶ δίκαιον.........

At the Preface

D Οἱ καθήμενοι ἀνάστητε ([9]).

D Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε ([10]).

D Πρόσχωμεν ([11]) ([d]).

([1]) Cf. preceding note.

([2]) Greek Gregory has merely Ἔλεος εἰρήνης, REN. 98; Liturgies of SS. James and John Chrysostom have Ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως, BRIGHT. 49, 383.

([3]) ὑμῶν omitted by Greek Mark, REN. 144 and BRIGHT. 125.

([4]) In Greek Gregory this takes the place of Ὁ Κύριος κ. τ. λ., REN. 98 and H. G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrun,* Part I, p. 207. REN. omits καὶ 1) and EVELYN WHITE has ἔσται for εἴη.

([5]) EVELYN WHITE'S text omits this response.

([6]) Greek Basil and Gregory as well as the Liturgy of St. John Chrysostom add σχῶμεν after Ἄνω and omit, of course, ὑμῶν.

([7]) EVELYN WHITE's text omits this response.

([8]) This response is also omitted in EVELYN WHITE's text. It is given once in Greek Mark, twice in Greek Gregory, twice in Greek Basil with the addition ἀληθῶς ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον. The Preface in Greek Gregory and Mark opens with these words, cf. REN. 99, 144 and EVELYN WHITE 207 (RENAUDOT's texts add γάρ after ἀληθῶς), and as they do not occur in the Preface of Greek Basil it may be assumed that they have been transferred to the response.

([9]) This appears in the Liturgies of Greek Basil, Gregory, and Mark, REN. 65, 100, 153.

([10]) Greek Basil and Gregory have Εἰς ἀνατολὰς βλέπετε, Greek Mark has merely Εἰς ἀνατολήν, cf. REN. 65, 100, 153.

([11]) So also Greek Basil and Gregory, REN. 65, 101.

TUKI, *op. cit.* ([a]) pp. 96, 197, 272 Προσφέρειν thrice. ([b]) pp. 96, 272 add Ἔλεος εἰρήνης· θυσία αἰνέσεως. ([c]) p. 197 omit καί. ([d]) TUKI omits this in *B*.

Immediately before the Sanctus certain optional responsories are sung by the choir, and the four following are in Greek.

BGC 1 Δεῦτε εἰς τὴν τράπεζαν· τὸν Θεὸν εὐλογοῦμεν σὺν ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, βοῶντες καὶ λέγοντες, ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος σὺ, Κύριε, ἀλληλούϊα. Δόξα Πατρὶ, καὶ Υἱῷ, καὶ ἁγίῳ Πνεύματι. Μετὰ τῶν Χερουβὶμ τὸν ὕμνον ἀναπέμπομεν. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος σὺ, Κύριε, ἀλληλούϊα. Καὶ νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν[a].

2 Δόξα σοι, ὦ Πατὴρ, δόξα σοι, ὦ Μονογενὴς, σὺν ἁγίῳ Πνεύματι, εἷς Θεὸς, εἷς Κύριος. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος σὺ, Κύριε, ἀλληλούϊα. Δόξα Πατρὶ, κ. τ. λ .... Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος σὺ, Κύριε, ἀλληλούϊα. Καὶ νῦν κ. τ. λ. [b].

3 Τὰ Χερουβὶμ προσκυνὸν αὐτὸν, τὰ Σεραφὶμ δοξαζὸν ἐκεῖνον, κεκραγότα καὶ λέγοντα τὸν τρισάγιον γʹ [b].

4 At the conclusion of this responsory there is: Ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα, δόξα σοι ὁ Θεὸς ἡμῶν, Κύριε σαβαώθ [b].

The Sanctus

BGC C Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης [1]. [*G* adds Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις· εὐλογημένος ὁ ἐλθὼν καὶ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις] [2].

(1) In Greek Basil, Gregory, and Mark the opening words of this are given; Basil has as far as σαβαώθ, Gregory as far as ὁ οὐρανός, Mark as far as Κύριος. REN. 65, 101, 154.

(2) This addition is found in the Liturgies of St. James and St. John Chrysostom with the following variants: James ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις, James and John Chrysostom omit ἐλθὼν καὶ, James and Chrysostom ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις, cf. BRIGHTMAN, *op. cit.* pp. 51, 385.

TUKI, *op. cit.* (a) TUKI omits this in *G*. (b) TUKI does not indicate this in *GC*.

At the Prayer of the Consecration

BG C Κατὰ τὸ ἔλεός σου Κύριε, καὶ μὴ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν (1).

BGC C Πιστεύομεν (2).

BGC C Πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν καὶ δοξάζομεν. (a)

BGC C Πάλιν πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν καὶ δοξάζομεν (3). (a)

BGC C [*B* Ἀμὴν, ἀμὴν, ἀμὴν] (4). Τὸν θάνατόν σου Κύριε καταγγέλλομεν καὶ τὴν ἁγίαν σου ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογοῦμεν (5). Σὲ αἰνοῦμεν σὲ εὐλογοῦμεν σοὶ εὐχαριστοῦμεν Κύριε καὶ δεόμεθά σου ὁ Θεὸς ἡμῶν (6).

C C Κατὰ τὸ ἔλεός σου κ. τ. λ.

C C Κλίνατε Θεῷ μετὰ φόβου (7).

C C Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ Πατὴρ ὁ παντοκράτωρ (8).

(1) This is given in Greek Basil and Gregory, REN. 66, 103.

(2) So also Greek Basil and Gregory, REN. 67, 104.

(3) Cf. Liturgy of St. James, πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν, BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 52.

(4) Thus Greek Basil and Gregory, REN. 68, 105.

(5) The incipit of this is given in Greek Basil and Gregory, REN. 68, 105. In Greek Mark it occurs in a prayer, cf. REN. p. 156 and BRIGHT. p. 133, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογεῖτε, and also in the Apostolic Constitutions τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, BRIGHT. 20. In the Liturgy of St. James this occurs as a response, Τὸν θάνατόν σου Κύριε καταγγέλλομεν καὶ τὴν ἀνάστασίν σου ὁμολογοῦμεν, BRIGHT. 52.

(6) Greek Basil and Gregory have the response Σὲ αἰνοῦμεν σὲ εὐλογοῦμεν which, however, is separated from the preceding response by a prayer; cf. also the Liturgy of St. John Chrysostom, Σὲ ὑμνοῦμεν σὲ εὐλογοῦμεν κ. τ. λ., BRIGHT. 386.

(7) So also Greek Basil and Gregory, REN. 68, 105.

(8) This response occurs in the Liturgy of St. James with, however, the addition of Κύριε after ἡμᾶς.

TUKI, *op. cit.* (a) This is omitted in *GC*.

At the Epiclesis

BGC D Πρόσχωμεν. (a) Ἀμήν (1).

At the conclusion of the Epiclesis

BG C Ἀμήν. Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον.

C C Ἀμήν (2).

At the Bidding Prayers (3)
For Peace

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης κ. τ. λ. (4) C Κύριε ἐλέησον (3).

For the Patriarch

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον (3).

For the Hierarchy

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἡγουμένων (b) καὶ πρεσβυτέρων καὶ διακόνων καὶ ὑποδιακόνων ἑπτὰ ταγμάτων τοῦ Θεοῦ τῆς ἐκκλησίας. C Κύριε ἐλέησον (3).

B C Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ Πατὴρ ὁ παντοκράτωρ (5).

(1) So also Greek Basil and Gregory, Ren. 69, 106.

(2) Greek Basil (Ren. 69) has the same, but in Greek Gregory only Ἀμήν is indicated.

(3) As regards these kîrugmata in the Liturgy of St. Cyril, they occur before the Consecration, and they are in Coptic.

(4) For the following kîrugmata, cf. p. 368. Though they do not appear in Greek Basil and Gregory, the accompanying prayers are more or less the same as those in the Coptic. cf. Ren. pp. 69-70 and 107-109.

(5) Greek Basil has ἡμῶν for ἡμᾶς.

Tuki, *op. cit.* (a) p. 216 + μετὰ φόβου in *G.* (b) pp. 118, 221 omit τῶν ἡγουμένων.

For the Rulers

G D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων. C Κύριε ἐλέησον.

For the Court

G D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἐν τῷ παλατίῳ ἀδελφῶν πιστῶν, καὶ ὀρθοδόξων, καὶ πάντων τῶν στρατοπέδων. C Κύριε ἐλέησον.

For the Offerings

G D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἁγίων τιμίων δώρων τούτων καὶ (a) θυσιῶν ἡμῶν καὶ προσφερόντων. C Κύριε ἐλέησον.

For Captives

G D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν αἰχμαλώτων (1), C Κύριε ἐλέησον.

G D Κλίνατε Θεῷ μετὰ φόβου.

G C Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν.

G C Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν.

For the Stability of the Church

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς σωτηρίας κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

For the rising of the River

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

(1) So also Greek Gregory, Ren. 108.

Tuki, *op. cit.* (a) p. 223 omit καὶ.

For rain and the seeds of the earth

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ὑετῶν κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

For the fruits of the earth

BG D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ἀέρων κ. τ. λ. C Κύριε ἐλέησον.

Immediately before the Diptychs

BG D Εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις τῆς παναγίας ὑπερενδόξου ἀχράντου ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ τοῦ ἁγίου προφήτου καὶ προδρόμου βαπτιστοῦ μάρτυρος Ἰωάννου, καὶ τοῦ ἁγίου Στεφάνου τοῦ ἀρχιδιακόνου καὶ πρωτομάρτυρος, καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐνδόξων προφητῶν καὶ καλλινίκων μαρτύρων καὶ πάντων τῶν χορῶν τῶν ἁγίων σου (1). Ἀββᾶ Δ. κυρίου τοῦ ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρίας καὶ τῶν ὀρθοδόξων ἡμῶν ἐπισκόπων τῶν εὐχαριστηρίων καὶ ὑπὲρ κοιμήσεως καὶ ἀναπαύσεως καὶ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν· Μάρκου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου εὐαγγελιστοῦ ἀρχιεπισκόπου καὶ μάρτυρος......... καὶ πάντων τῶν ὀρθῶς διδαξάντων τὸν λόγον τῆς ἀληθείας ὀρθοδόξων ἐπισκόπων πρεσβυτέρων διακόνων κληρικῶν καὶ λαϊκῶν καὶ τούτων καὶ πάντων ὀρθοδόξων. (a)

BG C Δόξα σοι Κύριε. Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε εὐλόγησον, Κύριε ἀνάπαυσον. Ἀμήν.

(1) Compare this with the text given in the Liturgy of St. James, Brightman, *op. cit.* pp. 47-48.

Tuki, *op. cit.* (a) not indicated in *G*, and only latter part given in *B* (p. 130).

At the end of the Prayer for the Faithful Departed

BGC C Ὥσπερ ἦν καὶ ἐστὶν καὶ ἔσται εἰς γενεὰς γενεῶν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν (1). [*B* has an alternative form: Ὥσπερ ἦν καὶ ἔσται ἐστὶν ἀπὸ γενεὰς εἰς γενεὰν καὶ πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν] (a)

At the Consignation

BGC P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου (2).

At the Fraction

BGC D Ἀμὴν, ἀμήν. Προσεύξασθε. C Κύριε ἐλέησον. P Εἰρήνη πᾶσιν. (b) C Καὶ τῷ πνεύματί σου (3)

At the Prayer of Inclination

BGC D Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε. C Ἐνώπιόν σου Κύριε (4).

At the Prayer of Absolution

BGC D Πρόσχωμεν Θεῷ μετὰ φόβου. P Εἰρήνη πᾶσιν. (b) C Καὶ τῷ πνεύματί σου (5).

(1) Greek Basil Ὥσπερ ἦν, Greek Gregory Ὡς ἦν καὶ ἐστὶ καὶ ἔσται, Greek Mark Ὥσπερ ἦν καὶ ἐστὶν, REN. 73, 113, 158.

(2) So also Greek Basil, Gregory, and Mark, but in Basil and Mark the response is not indicated, REN. 73, 114, 158 and BRIGHT. 135.

(3) Greek Basil has only Προσεύξασθε. P Εἰρήνη πᾶσιν, Greek Gregory has Προσεύξασθε. C Κύριε ἐλέησον, P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου, Greek Mark P Εἰρήνη πᾶσιν. D Προσεύξασθε, REN. 74, 114, 158 BRIGHT. 135.

(4) Greek Basil and Gregory Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, REN. 77, 119; alternative form in Basil Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Θεῷ κλίνατε, REN. 79; Greek Mark Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Ἰησοῦ κλίνατε (sic). C Σοὶ Κύριε, REN. 160. Liturgies of St. James and St. John Chrysostom Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν, BRIGHT. 66, 392.

(5) Greek Basil and Gregory Πρόσχωμεν Θεῷ μετὰ φόβου. P Εἰρήνη πᾶσιν, REN. 80, 120, Greek Mark Εἰρήνη πᾶσιν. D Μετὰ φόβου Θεοῦ; Liturgy of St. James Μετὰ φόβου Θεοῦ πρόσχωμεν, BRIGHT. 61.

TUKI, *op. cit.* (a) TUKI does not give this. (b) Εἰρήνη πᾶσιν omitted in *GC*.

At the Elevation and the Consignation

BGC D Σωθείς. Ἀμήν. Καὶ τῷ πνεύματί σου. Μετὰ φόβου Θεοῦ πρόσχωμεν. C Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον. P Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. P Εὐλογητὸς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς Υἱὸς Θεοῦ ἁγιασμὸς Πνεύμα[τος] ἁγίο[υ]. Ἀμήν. (a) [Some MSS. have Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν]. C Ἀμήν. Εἷς Πατὴρ ἅγιος, εἷς Υἱὸς ἅγιος, ἓν Πνεῦμα ἅγιον. Ἀμήν. [Alternative response Εἷς ὁ πανάγιος Πατὴρ εἷς ὁ πανάγιος Υἱὸς ἓν τὸ πανάγιον Πνεῦμα. Ἀμήν] (1). P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου. P Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Ἀμήν. C Ἀμήν. P Ἅγιον τίμιον σῶμα καὶ αἷμα ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Ἀμήν. C Ἀμήν (2).

BGC D Ἐν εἰρήνῃ καὶ ἀγάπῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν ψάλλατε (3).

BGC C Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι. (b) Ἀλληλούϊα. Ps. 150 with the refrain Ἀλληλούϊα, and at the end there is sung Δόξα Πατρὶ κ. τ. λ. Καὶ νῦν κ. τ. λ. (c)

(1) This is found in the Greek Liturgies of SS. Basil, Gregory, and Mark, but with slight variations, cf. RENAUDOT, *op. cit.* pp. 82-83, 122-123, 161-162. G.P. Σῶμα καὶ αἷμα. D Μετὰ φόβου Θεοῦ πρόσχωμεν. M. Κύριε ἐλέησον (3). BGM. Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. BG. Κύριε ἐλέησον (3). BGM. Εἷς Πατὴρ ἅγιος, εἷς Υἱὸς ἅγιος ἓν Πνεῦμα ἅγιον [M. + εἰς ἑνότητα Πνεύματος ἁγίου] Ἀμήν. BGM. Ὁ Κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν [M omits ὑμῶν]. Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. BG. Εὐλογητὸς Κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

(2) BG. Εἰρήνη πᾶσιν. Καὶ τῷ πνεύματί σου. BG. Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ἀμήν. Ἅγιον τίμιον σῶμα καὶ αἷμα [G. Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον] ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ἀμήν.

(3) Greek Basil and Gregory have merely the incipit, REN. 84, 124. Cf. the Liturgy of St. James, Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ ψάλλωμεν, BRIGHT. 67.

TUKI, *op. cit.* (a) p. 156 Εὐλογητὸς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς Υἱὸς Θεὸς ἁγιάσας ἐν Πνεύματι αὐτοῦ. Ἀμήν. (b) not indicated in TUKI. (c) p. 162 In Lent there is added Σώματος καὶ αἵματος Μονογενοῦς Θεοῦ μεταλαβόντες αὐτῷ εὐχαριστήσωμεν.

At the conclusion of the Prayer ⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲭⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲣⲓⲥⲩⲛⲭⲱⲣⲓⲛ ⲛⲁⲛ ⲫϯ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱⲙⲁ (1)

BGC κατὰ τὸ ἔλεός σου, Κύριε, καὶ μὴ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. (a)

At the Blessing of the people with the Sacred Elements

BGC P Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. Εὐλογητὸς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς Υἱὸς Θεοῦ ἁγιασμὸς Πνεύμα[τος] ἁγίο[υ]. Ἀμήν (2). DD Ὡσαννὰ τῷ Υἱῷ Δαυείδ· ὡσαννὰ βασιλεῖ τοῦ Ἰσραήλ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις (3). (b)

After the Communion of the people

BGC D Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε. P Εἰρήνη πᾶσιν. C Καὶ τῷ πνεύματί σου (4). D Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ἀξίας μεταλήψεως ἀχράντων καὶ ἐπουρανίων τῶν ἁγίων μυστηρίων. C Κύριε ἐλέησον (5).

BGC D Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε (6). C Ἐνώπιόν σου, Κύριε (c)

BGC C Κύριε ἐλέησον (3) (7).

(1) i. e. Grant to us, God, remission and forgiveness of our transgressions etc.

(2) This formula has been taken from that used at the elevation, see above.

(3) This is given in *The Book of the Prayers, namely the Service of the Deacon and the Psalmodist* on pages 61-62.

(4) So also Greek Basil, Gregory, and Mark, REN. 84, 124, 162-163, BRIGHT. 141.

(5) In Greek Basil, Gregory, and Mark only the incipit is given, B. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς κ. τ. λ. Κύριε ἐλέησον; G. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ἀξίας μεταλήψεως κ. τ. λ. Κύριε ἐλέησον; M. Προσεύξασθε, REN. 84, 124, 163, BRIGHT. 141.

(6) So also Greek Gregory; Greek Basil has merely the incipit Τὰς κεφαλὰς; Greek Mark has Τὰς κεφαλὰς ἐπὶ εὐλογίαις τῷ Κυρίῳ κλίνατε, REN. 85, 125, BRIGHT. 142.

(7) Greek Basil has Κύριε ἐλέησον β′.

TUKI, *op. cit.* (a) not indicated in TUKI. (b) not given in TUKI. (c) p. 171 This response is omitted.

After the Blessing

D .... καὶ πάλιν πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ (1) .....

D Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν· πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ (2).

Appendix.

I.

When the patriarch or a bishop is present at a church

There is said on the arrival of the father, the patriarch, at the church on Sundays and on other days of the year « Thou art blessed etc. ». As regards the Greater Festivals there shall be said [first group (of singers) shall chant] (3) Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· ὡσαννὰ τῷ Υἱῷ Δαυείδ· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις· ὡσαννὰ βασιλεῖ τοῦ Ἰσραήλ....

This is said after the circuit with the Lamb and the signings which are made over it (4).

(1) So also Greek Basil; Greek Mark πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ, Ren. 88, 164, Bright. 142.

(2) In Greek Basil this occurs immediately before Κύριε ἐλέησον β'; Greek Mark has the following form: Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ἡ χάρις τοῦ Υἱοῦ, Κυρίου δὲ ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ παναγίου Πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ἡμῶν, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοῖς αἰῶνας τῶν αἰώνων, Ren. 164, Bright. 143.

(3) Cf. **ⲡϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲉⲧⲉⲫⲁⲓⲡⲉ ϯⲙⲉⲧⲣⲉϥϣⲉⲙϣⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲇⲓⲁⲕⲱⲛ ⲛⲉⲙⲡⲓⲯⲁⲗⲧⲓⲣⲓⲟⲛ** (*The Book of the Prayers, namely the Service of the Deacon and the Psalmodist*), Cairo, 1927, p. 89: يقال عند مجئ الاب البطريرك الى الكنيسة فى الآحاد والايام السنوية **ⲕⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ** وأما فى المواسم المشهورة فيقال (الفر قة الاولى تقول).

(4) *The Book of the Prayers etc.* p. 91 تقال هذه بعد دورة الحمل والرشو مات عليه.

'Αμὴν, ἀμὴν, ἀμήν. Εἷς Πατὴρ ἅγιος, εἷς Υἱὸς ἅγιος, ἓν Πνεῦμα ἅγιον. 'Αμήν. Ps. CIX, vv. 3-4. Πάτερ ἡμῶν ἅγιε ἀββᾶ Δ. Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. 'Αμήν. Ps. CXVI, vv. 1-2. Δόξα Πατρὶ κ. τ. λ. Καὶ νῦν κ. τ. λ. (1).

Then they shall chant this after the reading of the Pauline Epistle in Coptic (2): 'Η ἀγάπη τοῦ Θεοῦ Πατρὸς ἡ (a) χάρις τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἴη μετὰ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου πατρὸς ἡμῶν πάπα ἀββᾶ Δ. τοῦ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως 'Αλεξανδρίας ....

And for a bishop of a particular diocese this verse is said (3): Καὶ τοῦ ἁγίου καὶ μακαρίου αἰδεσιμωτάτου, τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Δ. ὀρθοδόξου ἡμῶν ἐπισκόπου τῆς πόλεως ταύτης καὶ τῶν ὁρίων (b) αὐτῆς. And in conclusion there is said: Καὶ τῶν (c) μητροπολίτων ἀρχιεπισκόπων καὶ ἐπισκόπων ἡγουμένων καὶ πρεσβυτέρων καὶ πάντων ποιμένων ἐκκλησιαστικῶν διακόνων καὶ ὑποδιακόνων ἀναγνωστῶν ψαλτῶν ἑρμηνευόντων ἐπαρκούντων τῶν μοναζόντων τῶν (d) ἀειπαρθένων ἐγκρατῶν παναχράντων τῶν χηρῶν ὀρφανῶν καὶ ὄντων ἐν σεμνῷ γάμῳ τῶν ἀρχόντων καὶ πάντων τῶν πιστῶν φιλοχρίστων (e). 'Αμὴν, γένοιτο.

This kîrugma shall be said by the mouth of the archdeacon at the holy Gospel when the father, the patriarch, reads it (4): Στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ ἀκούσωμεν ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲣⲱϥ

(1) Ps. CIX, vv. 3-4 and the rest is added by Tuki in his *Book of the Three Anaphorae* (ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓϣⲟⲙⲧ ⲛ̀ⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ), pp. ١٦٨-١٦٩. The text of Ps. CIX, vv. 3-4 agrees with that of T in H. B. Swete's *The Old Testament in Greek*, vol. II, p. 367 and the text of Ps. CXVI, vv. 1-2 contains the variant ἐπαινέσατε of R, Swete, *op. cit.* p. 373.

(2) *The Book of the Prayers etc.* p. 104 ثم يتلون هذه بعد قراءة البولس قبطيا.

(3) *The Book of the Prayers etc.* p. 105 ولاسقف الابرشية الخصوصى يقال هذا الربع.

(4) *The Book of the Prayers etc.* p. 109 يقال هذا التنبية من فم كبير الشمامسة لاجل الانجيل المقدس عند ما يقراءه الاب البطريرك.

Tuki, *op. cit.* pp. ١٧٣-١٧٨. (a) καὶ χάρις. (b) χωρίων. (c) omit τῶν. (d) omit τῶν. (e) add. ἡμῶν.

ⲙ̀ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ τοῦ ὁσιωτάτου καὶ τρισμακαρίου ([a]) πατρὸς ἡμῶν πατρὸς πατέρων ποιμένος ποιμένων ἀρχιερέως ἀρχιερέων ἡμῶν......... ἀββᾶ Δ. τοῦ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρίας.......

And this for the bishop, when he reads the holy Gospel ([1]): Στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ ἀκούσωμεν **ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲫⲣⲱⲟⲩϥ**... **ⲙ̀ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ** τοῦ ὁσιωτάτου καὶ τρισμακαρίου ([b]).... καὶ τῶν ὁρίων αὐτῆς.

II.

A Hymn which is recited after the Acts and the Synaxarium on the Sundays of the Holy Fast (Lent) and on the Friday which concludes the Fast ([2]).

Μεγάλος σὺ ([3]) ἀρχιερεὺς εἰς τοὺς αἰῶνας ἄχραντος, ἅγιος ὁ Θεὸς, κατὰ τὴν τάξιν τοῦ Μελχισεδὲκ τέλειος, ἅγιος ἰσχυρὸς, ὁ σαρκωθέντα ([4]) ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ ἁγίας Μαρίας τῆς παρθένου, μέγα τὸ μυστήριον, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.

Thou art a great highpriest unto ages undefiled, Holy God, perfect according to the order of Melchisedec, Holy Strong One, Who wast incarnate by the Holy Spirit and Holy Mary the Virgin, the great Mystery, Immortal God, have mercy upon us.

(1) *The Book of the Prayers etc.* p. 112 وهذه من أجل الاسقف عند ما يقراء الانجيل المقدس.

(2) *The Book of the Prayers etc.* p. 213 لحن يقال فى آحاد الصوم المقدس ويوم الجمعة ختام الصوم بعد الابركسيس والسنكسارى.

(3) This is reconstructed from **ⲙⲉⲅⲁⲗⲟⲩ**.

(4) For the late indeclinable form of the participle, cf. E. A. Sophocles, *Romaic or Modern Greek Grammar*, London, 1866, p. 102.

Tuki, *op. cit.* pp. ⲓⲩⲅ-ⲓⲩⲁ. (a) **ⲡ̀ⲟⲥⲓⲱⲧⲁⲧⲟⲩ ⲫⲁ ⲧⲣⲓⲥⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲥⲙⲟⲩ**. (b) **ⲡ̀ⲟⲥⲓⲱⲧⲁⲧⲟⲥ ⲫⲁ ⲧⲣⲓⲥⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲥⲙⲟⲩ**.

III.

A Hymn of Palm Sunday which is recited before the Ṭarḥ(a) and the Prayer of the Gospel at the Evening (Vigil) and Morning Prayer (of Incense) and at the Liturgy, and at the Gospels of the Liturgy (the choir) shall answer with « Hosanna » (1). Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· (πάλιν) ἐν ὀνόματι Κυρίου. Ὡσαννὰ τῷ Υἱῷ Δαυείδ· (πάλιν) τῷ Υἱῷ Δαυείδ. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις· (πάλιν) ἐν τοῖς ὑψίστοις. Ὡσαννὰ βασιλεῖ τοῦ Ἰσραήλ· (πάλιν) βασιλεῖ τοῦ Ἰσραηλ. Ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα......

IV.

During Holy Week

This is said after the Psalm versicle in Coptic (2): Καὶ ὑπὲρ τοῦ καταξιωθῆναι ἡμᾶς τῆς (b) ἀκροάσεως τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν ἱκετεύσωμεν. Σοφία· ορθοί. Ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου (3).

V.

Maundy Thursday

After the reading of the Acts in the Morning Prayer there is recited the Hymn Ἰούδας, Ἰούδας ὁ παράνομος κ. τ. λ. which has been edited by A. Baumstark in his *Drei Griechische*

(1) *The Book of the Prayers etc.* pp. 227-228 لحن الشعانين يقال قبل الطرح وصلاة الا نجيل فى عشية وباكر والقداس ويرد باوصنا منه لاناجيل القداس.

(2) *The Book of the Prayers etc.* p. 241 هذه تقال بعد المزمور القبطى, i. e. immediately before the Gospel.

(3) The following alternative ending is given: Ἱκετεύσωμεν. Πρόσχωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. Tuki, *op. cit.* p. ⲣⲙ̄ⲉ̄ has: Ἱκετεύσωμεν. Πρόσχωμεν καὶ τοῦ ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου.

(a) A Ṭarḥ is an exhortative paraphrase of the text of the Gospel which is appointed to be read. For the Ṭarḥ in question, cf. *The Book of the Ṭurûḥât of the Holy Baskha* (كتاب طروحات البسخة المقدسة), Old Cairo, 1914, pp. 1-17. This work contains the Ṭurûḥât for Holy Week. (b) Tuki, *op. cit.* p. ⲣⲙ̄ⲉ̄ and *The Book of the Order of Holy Week,* p. 54 add θείας.

Passionsgesänge Ägyptischer Liturgie (*Oriens Christianus* N. S. 3. Serie, 3-4. Band, pp. 74-75).

The Book of the Order of Holy Week (كتاب ترتيب جمعة الآلام) indicates on page 105 that the following Hymn is recited over the Lakane at the Liturgy: Τοῦ δείπνου σου μυστικοῦ, σήμερον, Υἱὲ Θεοῦ, the remainder is given in Arabic and concludes with the words « remember me, Lord, when Thou comest into Thy Kingdom ». It is taken from the confession pronounced by the priest in the Liturgy of St. John Chrysostom immediately before the Communion, cf. BRIGHTMAN, *op. cit.*, p. 394 (a).

VI.

Good Friday

At the 6th. Hour there are recited the following Hymns (1): a) Ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ λόγος τοῦ Θεοῦ ἀθάνατος ὑπάρχων, καὶ καταδεξάμενος, διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας· σταυρωθείς τε, Χριστὲ ὁ Θεὸς, θανάτῳ θάνατον πατήσας, εἷς ὢν τῆς ἁγίας Τριάδος συνδοξαζόμενος τῷ Πατρὶ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, σῶσον ἡμᾶς. This occurs in the Liturgies of St. James, St. Mark, and St. John Chrysostom, cf. BRIGHTMAN, *op. cit.* pp. 33, 116, 365. b) Ἅγιος ὁ Θεὸς ὁ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γεγόνας κ. τ. λ. which has been edited by A. BAUMSTARK, *op. cit.* p. 75. c) Μνήσθητί μου κ. τ. λ. also edited by A. BAUMSTARK, *op. cit.* pp. 75-78.

Towards the end of the 12th. Hour there is recited the Ode of the Three Holy Children (Dan. III, vv. 52-88), and after every third verse there is sung the refrain Εὐλογεῖτε, πάντα τὰ ἔργα Κυρίου, τὸν Κύριον· ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας (Dan. III, 57) (2). After this another Greek hymn is sung which is given on page 390.

(1) *The Book of the Prayers etc.* pp. 253-257.
(2) *The Book of the Order of Holy Week*, p. 183.

(a) This verse also occurs in the Akolouthia of the Holy Communion, cf. Ωρολογιον το Μεγα, (Venice, 1860), p. 451.

VII.

Easter Sunday

This is recited during the procession (Tuki adds 'of the Resurrection at the Acts') from the night of the Feast of the Great Resurrection till the end of the 39th. day of Paschaltide (i. e. the Eve of Ascension) (1). Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θάνατῳ θάνατον πατήσας, καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι ζωὴν χαρισάμενος. Δόξα Πατρὶ κ. τ. λ. Χριστὸς ἀνέστη κ. τ. λ. (2).

VIII.

Ascension Day

This is recited at the procession after 'Christ is risen etc.' (Tuki adds 'from the Feast of the Ascension of the Lord till Whitsunday' (3). Χριστὸς ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν ἐξαπέστειλε Παράκλητον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ζωὴν χαρισάμενος ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν (4). Δόξα Πατρὶ κ. τ. λ. Χριστὸς ἀνελήφθη κ. τ. λ.

Before the reading of the Pauline Epistle there is recited Χριστὸς ἀνελήφθη εἰς οὐρανὸν, ἵνα πέμψῃ Παράκλητον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Δόξα Πατρὶ κ. τ. λ. (5).

IX.

Whitsunday and during the Fast of the Apostles (6)

This is recited at the distribution (of the Holy Communion) on Whitsunday and during the Fast of the Apostles (7):

(1) *The Book of the Prayers etc.* p. 284 وهذه تقال فى الدورة من ليلة عيد القيامة المعظمة الى غاية اليوم التاسع والثلاثين من الخمسين; Tuki, *op. cit.* p. ١٣٢ (القيامة عند الابركسيس).

(2) This is sung at the Easter services of the Greek Church.

(3) *The Book of the Prayers etc.* p. 297 هذا يقال فى الدورة بعد Χς ἀνέστη; Tuki, *op. cit.* p. ١٣٣ (من عيد صعود الرب الى احد البنطيقسطى).

(4) Tuki, *op. cit.* p. ١٢٣ has ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν.

(5) Tuki, *op. cit.* p. ١٣٦.

(6) The Fast of the Apostles begins on the Monday after the first week of Pentecost and ends on June 28th.

(7) *The Book of the Prayers etc.* p. 307 هذه تقال فى توزيع عيد العنصرة وصوم الرسل.

Ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται ([1]). ἀνελθὼν εἰς οὐρανοὺς ἄξει τὸν Παράκλητον τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Ἀμήν ([2]).

Τοὺς δύο κτίσας εἰς ἕνα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

Δεῦτε πάντες οἱ λαοὶ προσκυνήσωμεν Ἰησοῦ Χριστῷ.

Οὗτος ἐστὶν Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ Κύριος πάσης σαρκός.

Τριὰς ἐν μονάδι καὶ μονὰς ἐν Τριάδι ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Ἀμήν. Ἀλληλούϊα.

X.

Month of Khoiak

The following Hymn is recited during the month of Khoiak and also at the end of the 12th. Hour of Good Friday. It is printed in Tuki's *Book of the Theotokias* ([3]) and in Labib's *Book of the holy Psalmody for the year* ([4]). It is also found in one of the MSS. of the Theotokias of the British Museum ([5]). The interpretation of the first two words of this hymn is a mere conjecture. Tuki and Labib consider **ⲧⲉⲛⲉⲛ** as Coptic, i. e. **ⲧⲉⲛ** 'we' and **ⲉⲛ** 'bring' (construct form of **ⲓⲛⲓ**), and give the following Arabic translation فمن ثم نقدم الذبيحة. Even though there are examples of Coptic introduced into Greek texts (see page 385), we still have the anomaly of a construct verb separated from its object by the Greek particle ὅθεν. This difficulty, however, might be overcome, if τὴν could be substituted for ὅθεν, and we should then have **ⲧⲉⲛⲉⲛⲧⲏⲛⲑⲩⲥⲓⲁⲛ** 'we bring the sacrifice'. The text of this hymn which is given below is that printed in Labib's *Book of the holy Psalmody for the year*, pp. 65-66. Variants

([1]) Exodus XV, 1.
([2]) The alternate verses are Coptic translations of the Greek verses.
([3]) **ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲓⲁ**, pp. 289-290.
([4]) **ⲡϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉϯⲯⲁⲗⲙⲟⲇⲓⲁ ⲉⲑⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲙⲣⲟⲙⲡⲓ**, pp. 65-67.
([5]) *Or. 5284* (A), foll. 92r-92v. This MS. is dated 19th. Hathor, A. M. 1434 = Nov. 26th., A. D. 1718.

of Tuki's text (T) and the readings of *MS. Or. 5284* (A) British Museum are given in the notes. The hopelessly corrupt text of *MS. Or. 5284* (A) is not uncommon in Coptic MSS. of this period.

Ⲧⲉⲛⲉⲛ ⲟⲑⲉⲛ ⲑⲩⲥⲓⲁⲛ ⲕⲉ ⲧⲏⲛ ⲗⲟⲅⲓⲕⲏⲛ ⲗⲁⲧⲣⲓⲁⲛ ⲁⲛⲁⲡⲉⲙⲡⲱⲙⲉⲛ ⲥⲉⲁⲩⲧⲱ ⲥⲏⲙⲉⲣⲟⲛ ⲱⲗⲁⲥ ⲡⲣⲟⲥ ⲗⲟⲝⲁ ⲥⲟⲩ, ⲥⲱⲧⲉⲣ ⲏⲙⲱⲛ. Ⲁⲛⲁⲛⲓⲁⲥ, Ⲁⲍⲁⲣⲓⲁⲥ, ⲕⲉ Ⲙⲓⲥⲁⲏⲗ. Ⲧⲣⲓⲥ ⲡⲉⲗⲉⲥ ⲓⲥ ⲧⲏⲛ ⲕⲁⲙⲓⲛⲟⲛ ⲧⲟⲩ ⲡⲩⲣⲟⲥ ⲧⲏⲛ ⲕⲉⲉⲙⲉⲛⲏⲛ ⲉⲃⲗⲏⲑⲏⲥⲁⲛ, ⲕⲉ ⲡⲩⲣ ⲟⲩⲭ ⲏⲯⲁⲧⲟ ⲧⲱⲛ ⲥⲱⲙⲁⲧⲱⲛ, ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲥⲩⲅⲕⲁⲧⲉⲃⲏ ⲕⲉ ⲉⲝⲉⲧⲓⲛⲁⲝⲉ ⲧⲏⲛ ⲫⲗⲟⲅⲁ ⲧⲟⲩ ⲡⲩⲣⲟⲥ ⲕⲉ ⲉⲥⲱⲥⲉⲛ ⲁⲩⲧⲟⲩⲥ. Ⲥⲉⲗⲣⲁⲭ, Ⲙⲓⲥⲁⲭ. Ⲁⲃⲗⲉⲛⲁⲅⲱ. Ⲉⲩⲗⲟⲅⲟⲩⲛ ⲧⲟⲛ Ⲕⲩⲣⲓⲟⲛ ⲛ̀ϫⲉⲡ̅ⲧ̅ ϣⲃⲗ.

Τὴν θυσίαν καὶ τὴν λογικὴν λατρείαν ἀναπέμπωμεν σεαυτῷ σήμερον ᾠδὰς πρὸς δόξα σου, σῶτερ ἡμῶν. Ἀνανίας, Ἀζαρίας, καὶ Μισαήλ. Τρεῖς παῖδες εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς τὴν καιομένην ἐβλήθησαν, καὶ πῦρ οὐχ ἥψατο τῶν σωμάτων, ἄγγελος γὰρ συγκατέβη καὶ ἐξετίναζε τὴν φλόγα τοῦ πυρὸς καὶ ἔσωσεν αὐτούς. Σεδράχ, Μισάχ, Ἀβδεναγώ. Εὐλόγουν τὸν Κύριον **ⲛ̀ϫⲉⲡ̅ⲧ̅** κ. τ. λ. (1)

ⲟⲑⲉⲛ] A **ⲱⲑⲓⲥⲓⲁⲛ** / **ⲑⲩⲥⲓⲁⲛ**] A **ⲑⲓⲥⲓⲛⲉⲛ** / **ⲕⲉ** (1)] AT **ⲕⲁⲓ** / **ⲧⲏⲛ**] A **ⲧⲉⲛ** / **ⲗⲟⲅⲓⲕⲏⲛ**] A **ⲗⲟⲅⲏⲕⲏ**, T **ⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ** / **ⲗⲁⲧⲣⲓⲁⲛ**] T **ⲗⲁⲧⲣⲉⲓⲁⲛ** / **ⲁⲛⲁⲡⲉⲙⲡⲱⲙⲉⲛ**] A **ⲉⲥⲁⲛⲁⲡⲉⲛⲙⲟⲩⲙⲉⲛ** / **ⲥⲉⲁⲩⲧⲱ**] A **ⲥⲉⲟⲥ** / **ⲥⲏⲙⲉⲣⲟⲛ**] A **ⲙⲉⲣⲟⲛ** / **ⲱⲗⲁⲥ**] A **ⲁⲩⲱϯⲁⲥ** / **ⲡⲣⲟⲥ**] A **ⲡⲣⲱ** / **ⲥⲟⲩ**] A omits / **ⲥⲱⲧⲉⲣ**] A **ⲥⲱⲧⲏⲣ** / **ⲏⲙⲱⲛ**] A **ⲓⲙⲟⲛ** / **ⲕⲉ** (2)] T **ⲕⲁⲓ**, A omits / **ⲧⲣⲓⲥ**] A **ⲧⲣⲓⲟⲛ**, T **ⲧⲣⲉⲓⲥ** / **ⲡⲉⲗⲉⲥ**] A **ⲡⲁⲓⲧⲟⲛ**, T **ⲡⲁⲓⲗⲉⲥ** / **ⲓⲥ**] T **ⲉⲓⲥ**, A omits / **ⲧⲏⲛ** (2)] A **ⲛ** / **ⲕⲁⲙⲓⲛⲟⲛ**] A **ⲕⲁⲙⲁⲛⲛⲁⲉ** / **ⲡⲩⲣⲟⲥ**] A **ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ** / **ⲧⲏⲛ** (3)] A omits / **ⲕⲉⲉⲙⲉⲛⲏⲛ**] T **ⲕⲁⲓ-**

(1) The remainder of this hymn is in Coptic.

ⲉⲙⲉⲛⲏⲛ, A omits / ⲉⲃⲗⲏⲑⲏⲥⲁⲛ ⲕⲉ ⲡⲩⲣ] A omits / ⲕⲉ (3)] T ⲕⲁⲓ / ⲟⲩⲭ ⲏⲯⲁⲧⲟ] A ⲧⲟⲩⲕⲉ ⲙⲡⲥⲁⲧⲉⲧⲟ / ⲧⲱⲛ] A omits / ⲥⲱⲙⲁⲧⲱⲛ] A ⲥⲱⲙⲁⲧⲟⲥ / ⲥⲩⲅⲕⲁⲧⲉⲃⲏ --- ⲛ̀ⲭⲉⲡ̅ⲅ̅] A ⲧⲟⲩ ⲕⲉ ⲙ̀ⲯⲁⲧⲉ ⲡⲁⲓⲧⲟⲕⲟⲓ ⲧⲱⲛ ϥⲗⲓ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲥ ⲉⲗⲉⲩⲥⲟⲛ Ⲁⲛⲁⲛⲓⲁⲥ Ⲁⲍ̅ⲁ̅ Ⲙⲓⲥ̅ⲁ̅ / ⲕⲉ (4)] T ⲕⲁⲓ / ⲉⲍⲉⲧⲓⲛⲁⲍⲉ] sic, T ⲉⲍⲉⲧⲓⲛⲁⲍⲉ / ⲕⲉ (5)] T ⲕⲁⲓ / Ⲙⲓⲥⲁⲭ] T adds ⲕⲁⲓ / ⲛ̀ⲭⲉⲡ̅ⲅ̅] T ⲛ̀ⲭⲉⲡϣⲟⲙⲧ.

Let us offer up unto Thee to-day sacrifice and reasonable service as odes unto Thy glory, our Saviour. Ananias, Azarias, and Misaēl. Three Children were cast into the furnace burning with fire, and the fire did not touch their bodies, for an angel went down and drove away the flame of fire and saved them. Sedrach, Misach, Abdenagō. The Three were blessing the Lord etc.

XI.

Feast of the Nativity

The following Hymn is found in two MSS. of the Library of the Church of the Virgin of the Ḥārat az-Zuwaila, Cairo. One of these MSS. is dated A. M. 1449 = A. D. 1733-34, and the other is dated A. M. 1490 = A. D. 1774-75. The text in both these MSS. is in a most corrupt state, and, consequently, the reconstructed Greek text is conjectural. In the former MS. this hymn is given on fol. 63v, and bears the title « Paralexis of the Glorious Virgin Birth » (1).

Ⲅⲉⲛⲛⲉⲑⲗⲓⲟⲛ ⲇⲉ ⲑⲁⲩⲙⲁⲥⲧⲟⲛ · ⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲛ ⲉⲟⲩⲣⲁⲕⲉⲛ · ⲟⲩⲙⲁⲩⲥⲧⲓⲥ ⲁⲣⲭⲏⲗⲉⲕⲧⲟⲛ · ⲕ̅ⲛ̅ ⲇⲉ ⲁⲛⲑⲣⲟⲡⲟⲛ.

Γενέθλιον καὶ θαυμαστόν· γεννητὸν ἀόρατον· θαυμαστὸς ἀρχιτέκτων· Κύριος καὶ ἄνθρωπος.

(1) برلكس الميلاد البتولى المجيد.

Κεοφορος ἐπουρανιον· γαμμαλιον λε ανθρον· μη χωρις λε χωριτον· $\overline{\text{ϒϲ}}$ $\overline{\text{θϲ}}$ αλιθινον.

Κυοφόρος ἐπουράνιος· γαμήλιος καὶ ἄνανδρος· (?) μὴ χωρὶς δὲ χωριστὸς Υἱός, Θεὸς ἀληθινός.

Readings of second MS. (Z), fol. 8ᵛ.

λε (1)] Z τα / γεννητον] Z πενιτον / εουρακεν] Z αορατον / ουμαυστις] Z ουμνηστον / αρχηλεκτον] Z αρχητεκτον / $\overline{\text{κν}}$] Z $\overline{\text{κε}}$ / λε (2) Z κε / ανθρον] Z ανλροπον / μη] Z μι / λε (4)] Z κε / χωριτον] Z εχωριτον / $\overline{\text{ϒϲ}}$] Z ϒοϲ / $\overline{\text{θϲ}}$] Z θεοϲ ϒοϲ θεοϲ τε / αλιθινον] Z αλυθενον.

Wondrous Nativity Feast, invisible generation, wondrous Architect, Lord and Man.

Celestial pregnant one, a bride yet husbandless, (?) separable yet inseparable Son, true God.

XII.

On pages 340-350 of the *Book of the Prayers etc.* twelve Greek Versicles are given. They were introduced into the liturgical books of the Coptic Church by the Patriarch Cyril V (1854-1861), and are as follows:

1) Ἡ Παρθένος σήμερον κ. τ. λ. = Kontakion of the Nativity, Ωρολογιον το Μεγα, p. 230 (1).
2) Ἡ Γέννησίς σου κ. τ. λ. = Apolutikion of the Nativity, Ωρολογιον, p. 230.
3) Βουλὴν προαιώνιον κ. τ. λ. = 1st. Section in the Akolouthia to the Virgin, Ωρολογιον, p. 397.
4) Ἐν τῇ Γεννήσει τὴν παρθενίαν ἐφύλαξας κ. τ. λ. = Apolutikion of the Dormition, Ωρολογιον, p. 329.

(1) Ωρολογιον το Μεγα, Venice, 1860.

5) Ἀνοίξω τὸ στόμα μου κ. τ. λ. = Section in the Akolouthia to the Virgin, Ωρολογιον, p. 403.
6) Ἄξιόν ἐστιν ὡς ἀληθῶς κ. τ. λ. = Section in the Akolouthia of the Table, Ωρολογιον, p. 108.
7) Τοὺς σοὺς ὑμνολόγους Θεοτόκε κ. τ. λ. = Section in the Akolouthia to the Virgin, Ωρολογιον, p. 403.
8) Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου σου Κύριε κ. τ. λ. = Apolutikion of the Epiphany, Ωρολογιον, p. 240.
9) Τὸν συνάναρχον Λόγον κ. τ. λ. = Apolutikion of the Resurrection, Ωρολογιον, p. 375.
10) Τοῦ λίθου σφραγισθέντος κ. τ. λ. = Apolutikion of the Resurrection, Ωρολογιον, p. 373.
11) Εὐφραινέσθω τὰ οὐράνια κ. τ. λ. = Apolutikion of the Resurrection, Ωρολογιον, p. 374.
12) Τὴν ἀνάστασίν σου, Χριστὲ σωτὴρ, ἄγγελοι ὑμνοῦσιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ ἡμᾶς τοὺς ἐπὶ γῆς καταξίωσον ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ σὲ δοξάζειν. = The opening Stikhos of the Midnight Service of the Feast of the Resurrection, and also the Stikhos of the Vespers of the Thursday in Easter Week, cf. Πεντηκοσταριον (Venice, 1873), pp. 1 & 16.

LA CHIESA CATTOLICA IN GRECIA (1600-1830)

II.

ISOLE CICLADI, CHIOS, MITILENE, SALONICCO

Notizie statistiche inedite.

La dominazione *politica* delle Isole Cicladi cioè Naxos, Amorgos, Ios, Santorino, Milos, Sifnos, Serifos, Thermia (Kythnos), Zea (Kea), Andros, Tinos, Mykonos, Syros passò dai Baroni Latini ai Turchi fra il 1537 e il 1715. Chios ebbe la stessa sorte nel 1566. Mitilene (Lesbos) e Salonicco furono acquistate dagli Ottomani già nel secolo XV. Con eccezione di Chios, Mitilene e Salonicco che furono incorporate alla Grecia soltanto nel 1913, tutte le altre possessioni sopraddette divennero parte della nuova Grecia già dal 1822 (o 1830).

In questi travolgimenti politici la *Chiesa Cattolica* (1) in Grecia non fu estinta. Essa conservò oltre le diocesi (considerate nel primo articolo) di Candia, Santorino e Corfù (arcivescovado) i vescovadi Syros, Chios, Tinos (unita con Naxos nel 1919) e l'arcivescovado di Naxos; creò l'amministrazione apostolica di Salonicco (unita all'arcivescovado di Atene restituito nel 1875). Ebbe però le perdite d'alcuni vescovadi che esistevano ancora

(1) Sulla storia della Chiesa Cattolica in Grecia, avanti e dopo il 1600, non esiste ancora una monografia scientifica, come abbiamo detto già altrove. Devonsi intanto consultare Le Quien, *Oriens Christianus*, gli articoli apparsi in alcuni Lessici cattolici (Baudrillart, Buchberger, The Catholic Encyclopedia) la collezione dell'autore *Vescovadi Cattolici della Grecia* (I. Chios; II. Tinos) ed alcuni libri che abbiamo indicati nel primo articolo *La Chiesa Cattolica in Grecia* ed altri che indicheremo in questo.

nel secolo XVII: Andros, Milos, Sifnos, Zante (incorporata all'arcivescovado di Corfù nel 1919). Tratteremo in questo articolo dell'arcivescovado di Naxos, dei vescovadi di Syros, Tinos, Chios, di quelli di Andros, Milos, Sifnos, e finalmente dell'amministrazione apostolica di Salonicco. Aggiungeremo un epilogo breve sopra l'epoca 1830-1934 con alcune riflessioni storiche e confronti fra l'apostolato cattolico in Grecia 1600-1830 e quello recente (1830-1934).

1.

Naxos.

La situazione dell'arcivescovado di Naxos (1) fra il 1537 e il 1594 fu gravissima. L'Arcivescovo Lecavella, O. P. fu catturato dai Turchi e posto nelle galere, perchè era entrato in possesso del suo arcivescovado senza la licenza del governo turco. Il suo successore, Pisani, fu impedito dal duca di Naxos Miches e dal suo luogotenente, Francesco Coronello, di andare in quell'isola. L'Arcivescovo Domenico della Grammatica riuscì, soltanto per nove mesi, di prender residenza colà. Così per molti anni Naxos restò senza la presenza dei suoi Pastori. Migliori circostanze furono ottenute grazie alle fatiche dell'Arcivescovo Dionigi Rendi (2), nativo di Chios. Egli ottenne dal Sultano turco 9 rescritti in favore della Chiesa Cattolica nell'arcipelago greco, Santorino, Milos, Andros, Syros, Serifos, Sifnos:

1. La libertà d'esercizio dei diritti pastorali per sè, per i suoi suffraganei e successori.
2. Il diritto di tenere e suonare le campane.
3. Esenzione dei sacerdoti latini e greci da un certo tributo.

(1) Su Naxos vedi M. E. Dugit, *Naxos et les établissements latins de l'Archipel*. Paris 1874. Nelle varie pubblicazioni recenti di Pericles Zerlentes si trovano anche alcuni documenti e notizie sopra la Chiesa Cattolica di Naxos.

(2) Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Dionigi Rendi, presentata alla S. Congregazione del Concilio il 19 maggio 1601.*

4. La ricuperazione della chiesa di S. Antonio ([1]) nel porto di Naxos.

5. Un passaporto per poter andare a Costantinopoli e ritornare a Naxos, per sè e per le sue persone.

6. Immunità dai tribunali turchi per l'arcivescovo.

7. Libertà da vessazioni per sè e per i suoi sudditi.

8. Un ordine, sotto gravissime pene, ai giudici e ministri turchi di rispettare i sopraddetti privilegi, e la libertà di poter ricorrere alla Porta nel caso di violazione dei favori imperiali da parte degli impiegati.

9. Liberazione del vescovado cattolico di Milos, occupato dal patriarca greco di Costantinopoli dal 1595.

Sotto il regime ecclesiastico di Mons. Rendi nella città di Naxos erano 4 chiese: la cattedrale con 3 altari, e le cappelle della SS. Trinità, della Natività della Beatissima Vergine, e di S. Bartolomeo. Nel porto della città era la chiesa di S. Antonio ([2]). Fuori della città vi era: la chiesa dell'Annunziata col convento dei Francescani Osservanti, distante mezzo miglio dalla città e costruita nel 1535, e le cappelle rurali di S. Antonio, di S. Giacomo, di S. Caterina, e di S. Mama.

Il numero dei cattolici di rito latino nella città ascende circa a 367, mentre i greco-ortodossi ammontavano a 4000. Il clero cattolico dell'isola consisteva in 8 sacerdoti secolari, 10 chierici, ed 1 Padre Francescano. Parecchi dei sacerdoti erano canonici.

Nell'isola di Paros, appartenente alla giurisdizione dell'Arcivescovo, erano soltanto 22 cattolici sotto la cura spirituale d'un sacerdote; la loro chiesa, dedicata a S. Giorgio, aveva un unico altare.

L'Arcivescovo Angelo Gozzadini potè riferire ([3]), quindici anni più tardi, su qualche progresso: i cattolici erano 400. E dopo altri cinque anni annunziò ([4]) alla S. Congregazione del Concilio l'erezione di tre nuovi altari nella sua cattedrale ed il numero di 11 sacerdoti ascritti alla stessa chiesa.

([1]) Una copia autentica esiste ancora nell'archivio arcidiocesano di Naxos, e fu edito da Petros Ioannou in *Ellenika*, 5 (1932) 211-2.

([2]) Questa chiesa era prima una comenda dei Gioanniti di Rodi; già dal 1459 esiste una bolla sopra la loro casa di S. Antonio.

([3]) Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Gozzadini, 1 marzo 1616.*

([4]) Conc., *Relazione dell'Arcivescovo Gozzadini, 11 maggio 1621.*

Il Visitatore Apostolico, Pietro Demarchis, Vescovo di Santorino, trovò l'arcidiocesi di Naxos nel 1624 in buono stato [1], non fu però contento del nuovo Arcivescovo Vincenzo Querini, poichè non andò nella sua arcidiocesi (benchè creato Arcivescovo già da quasi due anni) e perchè non conobbe la lingua greca. A questi difetti la S. Sede rimediò radicalmente, nominando nel 1624 un nuovo Arcivescovo nella persona di Raffaele Schiattini (1624-58) nativo di Chios al quale tocca il merito [2], di aver introdotto nella sua chiesa od almeno favorito, due Ordini Religiosi, cioè la Compagnia di Gesù, nel 1627, ed i Padri Cappuccini [3] nel 1628. Avremo occasione di parlare dei lavori di queste nuove forze apostoliche che si consacrarono con concordia fraterna al bene di quella popolazione, i Gesuiti fino al 1773 e i Cappuccini anzi fino ai giorni nostri [4]. Un elenco particolareggiato di tutte le chiese e cappelle cattoliche di Naxos e Paros nel 1638 lo possediamo nella descrizione del Visitatore Apostolico Tubini; egli dà il numero di 26 chiese o cappelle e sono le seguenti:

1. Cattedrale (Purificazione della B. M. V.)
2. Concezione (Casaccia, Gesuiti)
3. S. Maria del Borgo

} dentro la città.

Fuori della città:

4. S. Antonio	10. S. Giacomo
5. S. Sebastiano	11. SS. Quaranta
6. S. Spirito	12. S. Maria Maddalena
7. S. Maria (Cappuccini)	13. S. Stefano
8. Annunziata (Francescani)	14. S. Caterina
9. S. Marco	15. S. Bartolomeo

(1) Prop., *Visite*, vol. 1: 396r-396v.

(2) Prop., *Visite*, vol. 17: 81r-89v.

(3) I Cappuccini vennero mandati dal loro Superiore, P. Giuseppe da Parigi, su domande esplicite di Monsignore Niceforo Comneno che si trovava nel 1626 a Parigi. P. Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini*, IV. Roma 1918, 106-7.

(4) Una residenza formale dei Gesuiti non è ancora a Naxos.

16. S. Nicola
17. Assunzione, nella possessione dell'Arcivescovo
18. S. Mama, nella possessione del Decanato Arcivescovile
19. Trasfigurazione, a Siria (villa)
20. Assunzione, a Iagri
21. Natività della B. M. V., a Florio
22. S. Maria (del Sign. Coronello)
23. S. Francesco, a Monitia (Drimalia)
24. S. Pantaleone, a Charchi (villa)
25. Natività della B. M. V., a Cato Choria (villa).

Nell'isola di Paros:

26. Una chiesa ad Ausa (Nausa)
27. Un altare nella chiesa greca S. Maria di Catapoliani.

Lo stesso autore ci dà il numero di 439 cattolici dei quali 387 a Naxos, 52 a Paros (30 a Parichia, 22 ad Ausa). La popolazione dei greco-ortodossi dell'isola di Naxos era di 6000.

Anche nel 1652 si contano (¹) le chiese e cappelle quasi nella stessa maniera. Però il numero dei cattolici dell'isola di Naxos è soltanto di 323 dei quali 275 adulti; per l'isola di Paros sono enumerati 25 ad Ausa e 25 o 30 a Parichia. Dunque la popolazione cattolica a Naxos era diminuita, mentre a Paros era rimasta come prima. Il numero dei sacerdoti secolari (tra i quali 9 canonici) era di 13 (12 a Naxos, 1 a Paros); a questi s'aggiungono i Padri Francescani, Cappuccini, Gesuiti.

La Visita Apostolica fatta nel 1667 dal Vescovo SEBASTIANI (²) Carm. Disc. indica un progresso: « Nella fortezza e borghi e villaggi dell'isola sono 442 anime di rito latino e da 8 papas che fanno professione di veri catholici romani ». Nel convento dei Francescani, un miglio lontano dal castello di Naxos, vi erano 2 Padri e 1 Fratello laico, e appartenevano alla Provincia di Candia. Nel monastero vecchio dei Cappuccini, poco lontano dal castello, non abitavano più Religiosi, e nel nuovo (dentro il castello) vi erano 3 Padri e 1 Fratello laico. Essi erano sottoposti al Provinciale di Parigi ed al loro Custode residente a Chios. Nella residenza dei Gesuiti (nel ca-

(¹) PROP., *Visite*, vol. 31: 50r-64r; *Relazione del P. Bernardo Min. Capp., Visitatore Apostolico*, 1652.

(²) PROP., *Visite*, vol. 32: 10r-45v.

stello) stavano 3 Padri e 2 Fratelli laici, sotto il Superiore delle missioni a Costantinopoli. Nell'isola di Paros erano 76 cattolici sotto un parroco (21 ad Ausa, 55 a Parichia). I Cappuccini fondarono nel 1675 ad Ausa un loro ospizio (1) che fu trasferito a Parichia nel 1680.

Un numero straordinario di cappelle e di chiese ci vien riportato nella Visitazione Apostolica (2) del vescovo Giustiniani nel 1700: « Il numero di tutte le chiese del rito latino, comprese quelle dei Regolari, tra piccole e grandi, sparse per tutta quell'isola arriva la somma di 42, la maggiore parte campestri son state fabricate dall'antenati dell'habitatori entro le possessioni più insigni de particolari ». Il clero secolare comprendeva 12 canonici, 8 sacerdoti, 7 chierici; i Religiosi constavano di 1 Padre Francescano e di 1 Fratello laico, 4 (?) Cappuccini, 4 Padri Gesuiti e 2 Fratelli laici. Il Visitatore raccomandava alla Congregazione di Propaganda il progetto d'erigere un monastero di Orsoline desiderato anche dai laici principali della città. Quasi ugualmente lo stesso stato ecclesiastico è descritto nella Visitazione Apostolica (3) dell'Arcivescovo Castelli O. P., 1710. Il clero secolare ascritto alla cattedrale di Naxos ascendeva a 21 persone delle quali 11 canonici (il 12 canonicato era vacante), 4 sacerdoti, 6 chierici. I Francescani erano solo 2 Padri; i Cappuccini erano 3 Padri ed 1 Fratello (2 altri Padri sull'isola di Paros), i Gesuiti erano 5 Padri e 3 Fratelli.

Nella metà del secolo XVIII il numero dei cattolici (4) era rimasto stabile, come cento anni fa, cioè 400 corrispondente alla decima parte di tutta la popolazione di Naxos. Sacerdoti secolari erano 16 (11 canonici), chierici 5. Religiosi: Padri Francescani 2, Padri Cappuccini 2, Padri Gesuiti 4. Religiose Orsoline 12 (tra professe e novizie), stabilite a Naxos, sotto l'Arcivesc. Antonio Maturi (1733-49); nella loro casa soggiornavano anche 8 terziarie domenicane. Ventun'anno più tardi (5)

(1) P. Clemente da Terzorio, IV, 171, 178.

(2) Prop., *Scritture riferite*, vol. 542: 140r-164v.

(3) Prop., *Visite*, vol. 38: 299v-319r, 329v-331r, 367r-388r.

(4) Prop., *Scritture riferite*, vol. 730: 118v-140r. *Visita Apostolica, fatta dal Vescovo di Santorino, Antonio Razolini*, marzo 1746.

(5) Prop., *Scritture riferite*, vol. 808: 194r-197v. *Relazione dell'Arcivescovo di Naxos, Pietro Martire de Stefani*, 20 novembre 1764.

i cattolici erano scesi al numero di 331 e così pure le chiese e le cappelle; se ne contavano 5 nel castello e borgo di Naxos, e 18 cappelle campestri. Parimenti il numero dei sacerdoti era decresciuto a 11, fra i quali si contavano 8 nativi di Naxos; però 9 altri sacerdoti secolari della stessa regione erano occupati altrove. Religiosi erano: 7 Padri (2 Francescani, 1 Cappuccino, 4 Gesuiti). Caratteristico è il giudizio dell'Arcivescovo De Stefani sopra tale situazione ecclesiastica: « Status fidei catholicae et missionis nec decrescit nec augetur ». A Paros erano 3 sacerdoti (dei quali 1 Cappuccino), 3 chiese a Parichia e 2 ad Ausa: i cattolici erano 70 o 80. Nell'isola di Antiparos era una chiesa cattolica, ma si aveva soltanto 1 cattolico; il vicario cattolico di quell'isola viveva a Parichia.

Durante l'occupazione russa (1770-74) l'arcidiocesi ebbe da soffrire (1). Gli Albanesi dell'esercito russo che si stabilirono a Paros, erano ostili ai cattolici ai quali proibirono, sotto pena di morte, l'ingresso nella chiesa greca Hekatonpyliani (2) dove i Latini avevano un altare che gli Albanesi avrebbero distrutto se i Greci non l'avessero impedito. Ma gli Albanesi distrussero il monastero e la chiesa dei Cappuccini che erano già partiti di là da 12 anni. Soltanto la chiesa di S. Giorgio ad Ausa restò conservata ai cattolici per un favore del viceammiraglio russo. Nell'isola di Naxos i cattolici ascendevano a 330 laici, 13 canonici, 1 Padre Cappuccino, 1 Padre Francescano, 3 sacerdoti « exgesuiti » (3) che dopo la soppressione del loro Ordine (1773) potevano vivere in communità con permesso della S. Sede « si esercitano con molto zelo a pro di queste anime ». Le Orsoline erano 15 professe ed 1 novizia; la loro disciplina religiosa era eccellente. Il loro direttore spirituale era un ex gesuita. Terziarie Domenicane che vivevano nelle case proprie, erano 13. Nel 1783 entrarono (4) i Padri

(1) Prop., *Scritture riferite*, vol. 844 : 194r-200v. *Relazione dell'Arcivescovo Gio. Battista Crispi*, 2 luglio 1775.

(2) Chiamata ordinariamente Katapoliani.

(3) Uno di questi era il Tedesco Lichtle, il quale ci ha lasciato una descrizione di Naxos. Vedi W. Miller, *Lichtles description of Naxos. Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 6 (1929) 432-50.

(4) Prop., *Scritture riferite*, vol. 891: 62r-72r. *Relazione dell'Arcivescovo Giov. Battista Crispi*, 25 aprile 1792.

Lazzaristi in possesso dei beni appartenenti ai Gesuiti, a tenore d'un accordo fra il Governo francese e la Sede Apostolica. Allora fu stabilito un seminario ecclesiastico sotto la direzione dei Lazzaristi e nel primo anno contava già 10 o 12 giovani (dell'Oriente), però nacquero difficoltà fra il primo direttore e l'Arcivescovo che furono eliminate con l'arrivo del nuovo direttore, pure Lazzarista. Nel 1792 il seminario contava 9 alunni. I Lazzaristi erano allora 4 sacerdoti, e 2 Fratelli laici. Due ex gesuiti elessero di convivere con loro. Il superiore dei Cappuccini, che già lavorava in questa parte da più di 22 anni, era deciso ciò nonostante l'abolizione degli Ordini Religiosi per la Rivoluzione Francese « di non abbandonare questa residenza, ma persistere qui fin alla sua morte nel medesimo suo stato ». Il convento dei Francescani si trovava in una situazione finanziaria critica, perciò l'Arciv. Crispi desiderava un Superiore più capace. Delle Orsoline dice le lodevoli parole:

« Le monache orsoline sono attualmente 16 di famiglia, compresa una novizia ed una conversa. Vivono in rigorosa clausura con esatta osservanza del loro istituto e con fervore ed esemplarità. Vengono dirette nello spirituale dall'ottimo missionario D. Ignazio Liechtl exgesuita, e gli s'assegna ogni tanto un confessore straordinario; fanno la scuola alle ràgazze cattoliche, insegnandoli non solo i lavori manuali, ma anche il leggere e scrivere e sopratutto il catechismo, il timor di Dio, ed ogni educazione cristiana, con piena soddisfazione ed edificazione di tutto il paese. La loro chiesa o sia cappella dedicata alla Madonna Santissima Addolorata la tengono con tutta pulizia e decenza, fornita di tutti i necessari paramenti e sacri utensili, mantengono un cappellano per la messa quotidiana e recitano nel coro gl'offizi ed altre preci communi prescritte dalla loro regola con tutta puntualità ed esattezza nelle ore e tempi destinati. In somma si può dir con ogni verità che questo santuario è lo specchio e l'esemplarità in questa diocesi, non solo appresso i cattolici, ma anche appresso gli stessi eterodossi ».

L'Arcivescovo nota la grande emigrazione dei secolari. Il numero dei cattolici era di 330; gli ecclesiastici, i Regolari e le monache (Orsoline, Terziarie Domenicane) erano 60. La conversione del cospicuo cittadino Giacomo Francopulo, sposato da 36 anni con donna nobile e cattolica (i 3 figli e le 3 figlie di questo matrimonio erano cattolici) dette occasione ad una persecuzione da parte del metropolita greco che si unì al dragoman del capitan pascià contro il convertito il quale però riuscì ad allontanarsi dal paese con i suoi figli maschi. Perciò l'Arcivescovo cattolico fece passi presso l'am-

basciatore francese di Costantinopoli in favore del povero padre di famiglia contro il metropolita greco. A Paros e cioè a Parichia restavano soltanto 20 cattolici sotto un sacerdote; dieci altri erano emigrati altrove.

Nei primi decenni (1) del secolo XIX la posizione della Chiesa Cattolica in Naxos, come altrove nell'Oriente, peggiorò, a cagione della triste situazione europea d'allora. Rimasero però ancora 11 canonici, 3 preti secolari, 2 Padri Lazzaristi ed 1 Padre Cappuccino. Accanto alla cattedrale erano tre cappelle (Lazzaristi, Cappuccini, Orsoline); il numero dei cattolici era di 300.

Se riassumiamo le cose finora dette, bisogna confessare che la Chiesa Cattolica di Naxos non è aumentata di membri, anzi notiamo in essa una decrescenza. Tutto l'arcivescovado di Naxos (con Paros, Antiparos) aveva in tempi favorevoli la cifra massima di circa cinquecento cattolici. Il fatto della decadenza numerica dei cattolici di Naxos potrebbe arrecare stupore a colui che lo confronta col numero dei sacerdoti, certamente assai grande. Però, per un giudizio equilibrato devesi tener conto dei seguenti fatti:

I. La più grande parte dei preti secolari stava nel servizio liturgico della cattedrale;

II. I Religiosi (Cappuccini, Gesuiti, Lazzaristi) avevano una scuola frequentata anche da greco-ortodossi;

III. Anche a gli adulti greco-ortodossi di Naxos e delle isole vicine, su l'espresso loro desiderio e col permesso del rispettivo vescovo, si dedicarono, particolarmente i Religiosi (alle così dette « Missioni volanti »);

VI. La situazione povera del clero ed il sistema allora vigente dei beni ecclesiastici, in natura (campi), le difficoltà delle comunicazioni (beni spesso assai lontani dalla città) obbligava il clero ed i Religiosi a dare molto tempo alle cure materiali, aumentate anche dalle molestie (avanie) degli impiegati turchi, dei pirati, e delle incursioni belliche.

Ci piace infine di riferire qui alcuni esempi caratteristici che dimostrano il frutto dell'apostolato cattolico sugli abitanti greco-ortodossi di Naxos.

(1) PROP., *Arcipelago,* vol. 33: 768. *Missioni dell'arcipelago, relazione fatta per ordine della S. Congregazione di Propaganda,* verso 1821; PROP., *Scritture riferite,* vol. 934: 300^r-300^v. « *Tableau général des missions de la Congregation de S. Vincent de Paul en Levant* », 21 febr. 1824.

Un greco-ortodosso, Giovanni Anaplioti donò ai Cappuccini la propria casa (1652). Il suo metropolita (1) NICODEMO scrisse dei Cappuccini (2): « La stessa divozione dimostrano verso i Padri Cappuccini gli altri cristiani cattolici e greci, vedendo questi Religiosi che piacciano a Dio in ogni loro azione » (3 aprile 1654). Un altro metropolita Giuseppe Dossa (3), scrisse una simile lettera (1 marzo 1661).

Anche l'apostolato dei Gesuiti godeva il favore di parecchi metropoliti greci (4), per esempio di Geremia Barbarigo (1622–32, cattolico), di Beniamin (1632–37), di Nikodemos (1652–57) il quale era in buoni rapporti (5) col Superiore Gasparo Emmanuel, almeno dopo la sua seconda deposizione.

Fu già detto altrove che Makarios (1657-67) scrisse con altri 4 vescovi greci una lettera rispettosa al Papa Alessandro VII (1662), edita in *Orientalia Christiana*, 22 (1931) 142-4. Nikephoros Melissenos (1613-21) diventò cattolico. Makarios (1695-1699 e più) scrisse col suo clero e popolo lettere alla Curia Romana, il 2 novembre e 25 dicembre 1696, in favore del Preposto latino Smaragdo Ruggieri come candidato per la dignità arcivescovile (6), però il predecessore di Makarios, Ioasaph (7) (1687-95), aveva scritto il 1 gennaio 1693 contro Ruggieri. Nel 1671 si trovava a Roma Teofano Maurogordato che s'intitolava « Μητροπολίτης Παροναξίας », egli fece il 24 aprile 1671 colà la professione della fede cattolica (8).

(1) Sopra i metropoliti greci di Naxos nel secolo XVII vedi V. LAURENT, *Chronologie des métropolites de Paronaxia au XVIIe siècle. Echos d'Orient*, 38 (1935) 139-50.

(2) CLEMENTE DA TERZORIO, IV, 126.

(3) Egli si chiama « metropolita di Sebaste, presidente di Paros e Naxos ». Il documento greco si trova nell'archivio dei Cappuccini a Naxos; ed è edito nella traduzione italiana da P. CLEMENTE DA TERZORIO, IV, 132-33.

(4) Vedi la relazione del Padre Hardy S. I. « La mission des Jésuites à Naxos », edita dal P. LAURENT, *Echos d'Orient*, 33 (1934) 218 sgg.; soprattutto il capitolo XIX « *De ce que font les Pères de nostre Compagnie pour les Grecs* », in *Echos d'Orient*, 34 (1935) 350-5.

(5) ARCHIV. ROM. S. I., *Gallia* 96 II: 184r-184v; lettera del P. Emmanuel al P. Generale S. I., Naxos, 26 agosto 1662.

(6) PROP., *Greci*, vol. 1: 330r-330v; 490r-491r; 496r-496v.

(7) PROP., *Greci*, vol. 1: 269v-270r.

(8) Il documento si trova nell'archivio del S. Uffizio.

La Processione solenne nella festa Corpus Christi trovò bellissima accoglienza presso i greco-ortodossi (1).

L'apostolato cattolico trovò anche per questa causa simpatie presso i greco-ortodossi poichè erano testimoni che dall'occidente più colto venivano Religiosi che seppero acquistare facilità nelle prediche greche (2) e nell'insegnamento greco in un tempo in cui la cultura era assai scarsa nel Levante. Ma sopratutto fece impressione sui greco-ortodossi la carità disinteressata dei Religiosi. Sopra tal punto abbondano i documenti; basta confrontare quelli citati nelle note.

2.

Syros (Sira).

Dal secolo XIII fino all'anno 1822 l'isola di Syros (3) era quasi intieramente cattolica. Ben disse il Visitatore Apostolico PIETRO DEMARCHIS (4), il 4 ottobre 1624: « È l'isola di Sira sola in Levante tutta del nostro rito latino, e per la riverenza che hanno alla Chiesa Romana et al Sommo Pontefice vien detta l'isola del Papa ». Allora vi erano 4000 cattolici, e 70 greco-ortodossi. Nella città situata sulla montagna stavano 6 chiese cattoliche: il duomo (dedicato a S. Giorgio), S. Giovanni, la Madonna del Rosario, S. Antonio, un'altra della Madonna, e S. Michele. Intorno alla città ve ne erano 16, ed altre, sparse per l'isola, delle quali erano celebri le cappelle di S. Croce, S. Lorenzo e S. Maria del vescovado (villa estiva). Il numero totale delle chiese e cappelle era di circa 170.

Un elenco (5) molto importante dei cattolici ci vien dato dal Vescovo DOMENICO MARENGO, 2 agosto 1631. Egli dà tutti

(1) PROP., *Scritture riferite*, vol. 114 : 160v-163v. *Lettera dell'Arcivescovo Raffaele Schiattini alla S. Congregazione di Propaganda*, 5 luglio 1628.

(2) Difatti nella cattedrale latina predicavano nella Quaresima i Cappuccini e Gesuiti (in grandissima parte Francesi).

(3) Sopra Syros vedi DELLA ROCCA, *Traité... précédé d'un précis historique et économique de cette île* (Syra). Paris 1790; T. D. AMPELAS, Ἱστορία τῆς νήσου Σύρου. Ermoupoli 1874.

(4) PROP., *Visite*, vol. 1 : 538r-539r. *Relazione del Vescovo Pietro Demarchis*, 12 luglio 1624.

(5) PROP., *Visite*, vol. 10: 41r-50v, 53r-54v.

i nomi dei padri di famiglia, delle vedove, e degli altri cattolici (non compresi nella lista delle famiglie). Enumera 1985 laici, però due terzi di questi erano, per penuria dell'isola, assenti, « e se quest'anno Iddio non piove, non resterà più nissuno sopra l'isola ». Chiese e cappelle erano in tutto 175. Lo stesso Presule potè annunziare (1), 4 anni più tardi, un miglioramento della situazione. I cattolici ascendevano a 2008, soltanto la terza parte di loro era assente. Sacerdoti secolari erano 10. Dall'anno 1633 i Padri Cappuccini (2) stavano al servizio della chiesa di Sira, essi sono rimasti fino ad oggi ed hanno acquistato grandissimi meriti per il bene fatto ai cattolici ed anche ai greco-ortodossi, per l'istruzione della gioventù, per le prediche ed altre opere. Nel 1638 la popolazione latina e cattolica era di circa 3000; i greco-ortodossi erano circa 100 e tutti abitavano nel castello. « Li nostri Latini » dice il Visitatore Apostolico Tubini (3), « amano grandemente quelli del loro istesso rito, per la fede de quali sono tutti prontissimi esporre la propria vita e ciò che hanno; et ogni volta che sentono nominare la Santità di Nostro Signore, gridano ad alta voce: *Iddio lo conservi, Iddio lo feliciti, Iddio lo prosperi* ».

Nell'isola Gyaros (Iora), suddita all'isola di Sira, dimoravano 15 pastori di Sira, tutti cattolici (4) « ne vi è habitationi di fabrica fatta di calce o terra, ma qualche capannuccia e molte grotte; infatti è isola deserta e senza arbori; vi sono però quattro chiesole, cioè S. Maria, S. Elia, S. Giorgio, e S. Antonio ». Verso la festa dell'Assunzione della Beata Maria Vergine nel 1644, predicò e confessò a Sira il Gesuita Giovanni Battista Alessi, di Chios, e ci ha lasciata una descrizione (5) nella quale loda il concorso dei fedeli alle prediche e al Sacramento di Penitenza; anche i greco-ortodossi col loro vicario « iconomo » (rappresentante del vescovo greco di Andros) si fecero istruire.

Il Visitatore Apostolico, Bernardo (6) Min. Capp. dà nel

(1) Prop., *Scritture riferite*, vol. 153: 223r-233v.
(2) P. Clemente da Terzorio, IV, 207.
(3) Prop., *Visite*, vol. 17: 71r.
(4) Prop., *Visite*, vol. 17: 71r.
(5) Prop., *Visite*, vol. 25: 200r-200v.
(6) Prop., *Scritture riferite*, vol. 187: 559r-576r. *Visita Apostolica*, 4-14 agosto 1652.

1652 questa statistica della popolazione: « Del rito latino, numero di famiglie 448, numero de christiani tutti 2000, numero de communicanti 1254, sacerdoti 6, monache 40... Del rito greco, famiglie 47, greci tutti 174 ». Nel castello era la cattedrale di S. Giorgio con 5 navi, lunga 62 palmi, larga 39 con 2 altari; la Madonna Annunziata con 1 nave, lunga 60 palmi, larga 26; S. Antonio abbate, con 1 nave, lunga palmi 27 $^1/_2$, larga 10; la Madonna di Carlo (fondatore) con 1 nave, lunga 27 palmi e larga 7, e S. Giovanni Battista (chiesa dei Cappuccini). Fuori della città ve ne erano 156 delle quali 130 sotto la cura di procuratori. Il clero consisteva in 6 sacerdoti secolari, 8 chierici e 2 Padri Cappuccini. Monache di casa erano: 16 terziarie di S. Domenico, 12 di S. Francesco; per breve tempo vissero in un monastero altre 12 terziarie di S. Francesco.

Il castello era nel 1665 formato da 300 case latine (1) e 40 greche. Sulla cima stava il duomo di S. Giorgio. Le altre 4 chiese soprannominate si trovavano dentro la stessa città. I cattolici erano 3000; sacerdoti secolari 11. Undici anni più tardi il Padre Rossiers S. I. (2), durante il suo viaggio da Naxos a Negreponte fermandosi 18 giorni a Syros predicò con tale successo che 600 anime si confessarono da lui. La stessa favorevole impressione ebbe il Visitatore Apostolico Monsignore Sebastiani (3) nel 1667. Cattolici erano più di 4000, greco-ortodossi 100, sacerdoti secolari 14, Padri Cappuccini 2. La confraternita del Terz'Ordine di S. Francesco istituita a Syros già nel 1647, contava 90 membri. Le monache di casa erano quelle di S. Chiara (Francescane) 16, di S. Domenico 19. Un altro Visitatore Apostolico, Vescovo di Tinos, Venier (4), dà la descrizione della intiera popolazione di Syros nel 1678, che ascende al numero totale di 2206; vi erano 157 greco-ortodossi, 2049 cattolici, laici adulti cattolici 1492, uomini 612, donne 880, fanciulli cattolici 509 (289 ragazzi,

(1) Prop., *Scritture riferite*, vol. 283: 90r-93r. *Relazione del Vescovo Guarchi*, 21 dicembre 1655.

(2) Prop., *Scritture riferite*, vol. 282: 314r-314v. *Lettera del Padre Francesco Rossiers*, 12 giugno 1666.

(3) Prop., *Visite*, vol. 32: 47r-55r.

(4) Prop., *Visite*, vol. 32: 218r-221r.

220 ragazze), sacerdoti secolari (cattol.) 18, chierici (cattol.) 2, Padri Cappucc. 14, monache di casa 23 (14 Francescane, 9 Domenicane). Le Case dei greco-ortodossi erano 44; 1 papas, 156 laici greco-ortodossi. Come prima oltre il castello non vi era nessun villaggio. Nel castello si notano le già dette 5 chiese cattoliche fra le quali il duomo la cui nuova fabbrica cominciata sotto il Vescovo Guarchi (1665-9) non era ancora finita. I greco-ortodossi avevano una chiesa parrocchiale detta di S. Nicola ed una piccola cappella della SS. Trinità.

Il Vescovo Antonio Giustiniani (1) descrive la sua cattedrale così nel 1702: « la chiesa cathedrale, intitolata San Giorgio, di sodissima fabrica, incominciata da Monsignor Gioseppe Guarco Vescovo dell'istessa diocesi, e terminata a spese di quella comunità per industria di Monsignor Venier, Amministrator dell'istessa chiesa, lunga passa 23 e larga 13, distinta in quatro navi, una coperta di tolle, e l'altre fatte a volte, con archate, sostentate da dieci colonne e capitelli di marmo; vi sono tre altari; il maggiore alquanto più sollevato e fatto di colonne, cornice e scalinate di marmo; l'altri due pur di marmo sono dedicati, l'uno alla Vergine Rosaria e l'altro a Sant'Antonio da Padua ». I sacerdoti secolari, compresi anche quelli che allora si trovavano nell'armata veneta in qualità di cappellani, ed in altre isole in qualità di vicari o missionarii della S. Congregazione, erano 30; Padri Cappuccini 2, Monache di casa (comprese le novizie) 45 delle quali 27 terziarie di S. Francesco, 19 di S. Domenico. Laici adulti cattolici erano 1560 (uomini 700, donne 860), greco-ortodossi 120 con 1 prete. Fanciulli cattolici erano 440 (240 maschi, 200 femmine). Caratteristica è la nota sui matrimoni misti: « quell'anime [dei Greco-ortodossi] quali dovendosi contrahere matrimonio con alcun del rito latino, s'obligano sotto pene pecuniarie di battezar alla latina le proli ch'haveranno procreato, talmente che non possono avanzare ».

Il convento con chiesa dei Cappuccini vien descritto nella Visita Apostolica di Monsignore Castelli (2), il 6 agosto 1710 così: « Questo ospizio è come il resto della città in anfiteatro

(1) Prop., *Scritture riferite*, vol. 542: 214v-220v.

(2) Prop., *Visite*, vol. 38: 203r-265r cf. vol. 37.

sopra la sceŝa d'una montagna aspra et alta, e consiste 1 in tre camere per i Padri; 2° in una chiesa meno spaziosa che non richiederebbe la divozione di questo povero, ma tutto cattolico popolo, essendo pienissima, maggiormente ogni domenica e festa; 3° in un refettorio, cucina, et alcun'altra camera, tanto per il servitore, quanto per altri forastieri, con un giardinetto per insalata, e la scuola per i figlioli ». Sopra l'istruzione religiosa (prediche, catechismo) data dai Padri Cappuccini, sentiamo: « Si predica anche nella chiesa nostra le maggiori solennità della Chiesa o dell'Ordine... Il Venerdì Santo predichiamo la Passione, tutto il mondo venendo secondo la consuetudine antica, processionalmente il giorno finito nella medema nostra chiesa, dove facciamo oltre di questo le dottrine tutti li giorni dell'avvento e della quaresima... La scuola si fa li giorni ordinarii tre hore la mattina e tre la sera ». Ogni domenica e in ogni festa un alunno recitava, durante la Messa, ad alta voce, il Pater noster, il Credo, i Comandamenti di Dio e della Chiesa, in latino e greco, con grande profitto dei cristiani. I Padri Cappuccini erano 2. Sacerdoti secolari erano 18, chierici 14, monache di case 49 delle quali 19 Domenicane e 30 Francescane. I cattolici erano 2500, i greco-ortodossi 160. Si presentarono al Visitatore Apostolico, il 10 agosto, i due sacerdoti parroci dei greco-ortodossi, papas Costantino Comnenos (chiesa della SS. Trinità), e Giorgio (chiesa di S. Nicola); « ambi mostrano d'haver sentimenti di veri cattolici, benchè per timore del patriarcha di Constantinopoli da cui dipendono, non si spiegano sopra certi punti particolari, singolarmente in ordine all'autorità del supremo capo della Chiesa, benchè uno di questi, cioè papa Constantino vuole, secretamente però, fare la professione della fede in quella forma che prescrive il sacro concilio Tridentino, come ha fatto, inginocchiato a piedi di Monsignor Ill.mo Visitatore, presente li seguenti, cioè Fr. Giacinto d'Amiens, superiore de capuccini, missionario di questa città... D. Luigi Guarchi missionario apostolico cancelliere ». L'atto giuridico della Professione di fede cattolica si trova negli stessi atti della Visita (vol. 37: 170^{r}-172^{r}), che ebbe luogo l'11 agosto 1710.

Sopra la situazione del cattolicesimo in Syros nella metà del secolo XVIII siamo informati dalle relazioni dei due Visi-

tatori Apostolici, l'uno Vescovo di Santorino, Razolini [1], giugno 1744, l'altro Arcivescovo di Naxos, Pietro Martire de Stefani [2], 2 giugno 1757. Monsignore Razolini enumera 2000 cattolici, 63 greco-ortodossi, 30 sacerdoti secolari cattolici e sacerdoti occupati altrove 25, chierici 3, 7 chiese nella città e 60 in campagna; monache di casa: domenicane 30, francescane 26. L'Arcivescovo de Stefani indica 2000 cattolici (compresi 500 che vanno fuori), 24 sacerdoti secolari cattolici (tutti nativi di Syros), 11 chierici, e preti assenti (altrove occupati) 25, 5 chiese catt. nella città (la cattedrale, S. Giovanni Battista, l'Assunta, S. Antonio abbate, due altre dedicate alla Beata Vergine) e 96 chiese campestri.

I greco-ortodossi avevano ottenuto verso il 1757 qualche progresso: avevano 80 fedeli e 3 chiese. « Venti anni addietro i Greci scismatici erano in minor numero Ora sono cresciuti. Le ragioni di cio sono, perchè sono qui capitati alquanti Greci forastieri, e si sono accasati, e permettendosi anche i matrimoni tra i Latini e Greci, quest(i) hanno avuto più comodo di accasarvisi e di moltiplicarsi ».

Il Visitatore vitupera i matrimoni misti per tre ragioni, primo per libertà della religione cattolica non contrastata dai Turchi, poi pel fatto che « quest'isola è tutta cattolica » e per pregiudizi e debolezza d'alcuni cattolici che « in prattica non abbiano gran difficoltà di abbandonare il loro rito latino e di sottomettersi alla direzione di quelli che sono separati dalla Chiesa Romana, di accasarsi con persone che non sono cattoliche, e di permettere che la loro prole sia educata fuori della communione della Chiesa Romana. Dal sudetto errore pur nasce che con ogni facilità communichino in divinis con quei che non sono cattolici, ricorrendo alle imagini de santi conservate dagli eterodossi, chiamando i sacerdoti non catholici a benedire i loro infermi e cose simili ». I Religiosi erano due Padri Cappuccini e due Padri Gesuiti da Napoli. L'uno di questi ultimi, cioè il Superiore, Antonio Gagliardi, era da 4 anni colà; il suo compagno, Michele de Roxas, vi era da 8 anni; essi erano occupati in prediche, confessioni, istruzioni a 8 chierici e ad altri 40 scolari. L'ambasciatore francese di

[1] Prop., *Scritture riferite*, vol. 729: 89r-106v.

[2] Prop., *Scritture riferite*, vol. 773: 395r-404v.

Costantinopoli, Rolland Comte .Desalleurs aveva già scritta una lettera di protezione [1] il 26 maggio 1745 e poi il 21 ottobre 1747 per la residenza dei Padri Gesuiti, la quale era fondata dal Signor Nicola Marango e approvata per decreto della S. Congregazione di Propaganda 21 marzo 1744. La loro chiesa s'intitolava Assunta. Dopo la soppressione della Compagnia di Gesù (1773) [2], col permesso della S. Sede, rimasero gli ex gesuiti Francesco La Lomia e Michele de Roxas. Il 16 dicembre 1786 il Vescovo di Syros Fr. Giacinto Giustiniani [3] vendette, come Delegato della S. Sede, ai due ex gesuiti i beni stabili che appartenevano prima alla Compagnia di Gesù, a Catalimata, Chrussa, Vari, Catafià, Rachamù, Ropaca, Dhamalà, Finica, Talanda, ed un terreno donato prima da Leonardo Maidiotti.

Il Vescovo di Syros, Giov. Battista Fonton [4], enumera il 30 gennaio 1788 nella sua diocesi 400 e più famiglie con più di 2000 abitanti dei quali un buon numero era fuori dell'isola a Costantinopoli, Smirne, Salonicco. Per detta assenza i greco-ortodossi che venivano dalle isole vicine, aumentarono. Nella città vi era la cattedrale di S. Giorgio con 3 navi ed una cappella che formava quasi la quarta nave; S. Giovanni (Cappuccini); Beatissima Vergine del Carmine (ex gesuiti). I greco-ortodossi avevano 2 chiese nella città ed 1 in campagna. I Sacerdoti secolari cattolici erano 47 dei quali 15 assenti, e 7 chierici, 2 Padri Cappuccini, l'ex gesuita La Lomia « il quale oltre le confessioni a cui attende assiduamente, predica pure tutte le domeniche e feste dell'anno, la mattina di buon'ora a contadini, a mezza mattina ai cittadini; dopo il pranzo fa il catechismo. Due volte l'anno dal medesimo si danno in chiesa gli esercizi spirituali a gli uomini separatamente, e alle donne, come pure in altro tempo a tutto il clero. Fa insieme la scuola ai figliuoli ». L'altro ex gesuita de Roxas, molto vecchio, stava in una casa da lui fabbricata a Talanda. Le Monache di casa erano 38: 12 Domenicane, 24 Cappuccine (o Francescane), e 2 Orsoline.

(1) Stambul, archivio dei Lazzaristi S. Benoît: I B 18, 19.

(2) Sopra l'attività dei Padri Gesuiti a Syros ed a Tinos vedi Gaetano Romano, *Cenni storici della missione della Compagnia di Gesù in Grecia.* Palermo 1912.

(3) Prop., *Scritture riferite,* vol. 879: 324^r-324^v.

(4) Prop., *Scritture riferite,* vol. 879: 269^r-273^r.

Sotto il governo ecclesiastico del Vescovo Rossini (1801-22) accaddero due fatti tristissimi per la Chiesa Cattolica. L'una fu una grave discordia interiore che terminò, quando Monsignor Rossini rinunziò alla sua sede, per espresso desiderio del Santo Padre. L'altra era l'occupazione d'una grande parte d'isola dagli abitanti di altre isole nelle guerre d'indipendenza greca contro i Turchi. I diritti dei cittadini finora quasi tutti cattolici furono violati gravemente e le loro proprietà usurpate. Peggiore ancora sarebbe diventata la situazione dei cattolici se una nave francese ed una nave inglese non li avessero protetti. L'Amministratore Apostolico (dal 1830 Vescovo) Luigi Blancis [1] trovò un compito assai difficile riguardo allo stato economico, religioso e politico di Syros, come ci riferisce nella sua relazione del 10 aprile 1826. Dal 13 gennaio 1825 fino al 10 gennaio 1826 l'entrata della mensa vescovile ascendeva a 265 scudi, l'esito a 187. Al Vescovo rimaneva soltanto un fondo effettivo di 78 scudi (compreso la metà della pensione concessa dal Governo francese, l'altra metà rimaneva nelle mani dell'Amministratore precedente). I terreni della mensa vescovile si trovavano in stato miserabile. Il vescovato era inabitabile, cosicchè l'Amministratore prese alloggio nell'antico ospizio dei Padri Gesuiti. Nessuna meraviglia se Monsignore con i suoi famigliari stava in grande miseria. Reca più ammirazione che egli non si scoraggiò, ma pensò a rimediare ai bisogni del suo popolo. In occasione di un assalto minacciato da 2000 Albanesi che erano già nella vicina isola Zea (Kea). fece passi in iscritto presso un ammiraglio inglese che si trovava a Myconos e presso l'ammiraglio francese stazionato a Smirne, per venire in aiuto di Syros. Questi due comandanti corrisposero alla domanda suddetta. Anche gli armamenti austriaci avvisati per mezzo del Vescovo e dell'Internunzio Cesareo di Costantinopoli protessero Syros. Così l'isola fu risparmiata a vantaggio anche di quei 15000 Greci che aveano fatto rifugio qui per ordine del governo ellenico di Morea « che non avendo abitazioni usurpano il terreno dei Latini e materiali per fabricare a loro piacere delle casuccie, spogliano le campagne sotto pretesto che è terreno nazionale ». Ma più stava a cuore al Vescovo la cura spirituale del

(1) Prop., *Scritture riferite,* vol. 938: 393^r-396^r, 397^r-400^r.

suo gregge. Egli fece fare immediatamente dopo il suo arrivo i santi esercizi al clero, e poi al popolo, da un Padre Gesuita, pensò seriamente ad ordinare le scuole, e domandò alla Congregazione di Propaganda di ottenergli due Padri Gesuiti dal loro Padre Generale. Anche più tardi il Vescovo si mostrò benemerito della sua diocesi, anzi di tutto il Peloponneso nella sua qualità di Delegato Apostolico della Grecia.

Se diamo uno sguardo retrospettivo alla Chiesa Cattolica nei due secoli che precedettero la formazione del nuovo Regno ellenico, bisogna dire che essa ha perduto il suo posto dominante. L'isola « del Papa » divenne signoreggiata dai greco-ortodossi. Fu ancora un bene che i cattolici rimanessero nella loro antica città per tenerla così come comunità quasi esclusivamente cattolica. Però una domanda viene spontanea: non hanno mancato i cattolici, prima degli avvenimenti rivoluzionari, di iniziativa per fondare accanto all'antica città (posta sulla montagna) una nuova città nel porto che prometteva più sviluppo? Non potevano essi assicurarsi, nei tempi del Governo turco, l'appoggio di commercianti cattolici dell'estero e delle loro potenze e più tardi esser incorporati legalmente alla nuova Grecia con un numero più imponente di abitanti cattolici? Sappiamo infatti che molti cattolici emigrarono dall'isola già prima delle guerre intorno all'indipendenza greca, poichè l'isola col suo porto ancor poco utilizzato non poteva nutrirli. Se le potenze cattoliche dell'occidente fossero state concordi nella difesa degli interessi cattolici dell'oriente greco, l'immigrazione aggravante dei greco-ortodossi colle sue ingiustizie non sarebbe piombata sopra la povera isola, e già, qualche secolo prima le incursioni di pirati e le violenze dell'autorità turche sarebbero state represse efficacemente ed avrebbero, forse, suggerito agli abitanti cattolici del castello di uscire dal loro « ghetto » e di dare al porto di Syros più sviluppo. Chi crederebbe ad esempio che ancora nel 1617, nel porto stesso di Syros, il Vescovo Andreas Carga [1] innocentemente poteva esser impiccato dall'autorità turca? E nessuna potenza cattolica chiese riparazione dalla potenza ottomana per questa atrocità!

[1] SOPHR. PETRIDES A. A., *Le vénérable Jean-André Carga évêque latin de Syra*, in *Revue de l'Orient Chrétien*, 5 (1900).

3.

Andros, Tinos, Mykonos.

a) *Andros.*

Il vescovado cattolico di Andros (1) era già, nella prima metà del secolo XVII, assai ridotto. In una popolazione di 15.000 anime, i cattolici erano soltanto 60. Dentro la città (2) era la cattedrale e la chiesa di S. Giorgio, di S. Giovanni Battista, di S. Nicola. Oltre queste chiese i cattolici avevano fuori della città la chiesa della Madonna, sita nelle possessioni del Vescovo, e quelle di S. Anna, S. Antonio, S. Caterina, dell'Annunziata, della Madonna, della S. Croce e di S. Nicola. Nel 1630 vennero i Padri Cappuccini ad Andros; essi, con grande interruzione fra il 1646 e il 1700, sono rimasti colà, amati dai cattolici e greco-ortodossi i quali affidarono alla scuola dei Padri i loro figli. I Cappuccini abitavano prima presso S. Giorgio, nella città, e più tardi presso S. Bernardino, un pò fuori della città. La guerra di Candia fu fatale per la Chiesa Cattolica di Andros, poichè i Cappuccini dovettero partire e l'isola fu saccheggiata dai Veneziani e poi dai Turchi. Anche la peste arrecò gravi danni. Nel 1652 i cattolici erano 28 e questi privi di istruzione religiosa (3). Con questo piccolissimo numero dei cattolici faceva contrasto il fatto che ancora 14 chiese cattoliche sussistessero ad Andros, 4 dentro la città e 10 fuori. Nel 1700 si contano 50 cattolici (4), nel 1710 dodici famiglie cattoliche (5). Il P. Tommaso da Parigi Min. Capp. fu stimato in modo particolare dai sacerdoti greco-ortodossi.

(1) Sopra Andros vedi K. Hopf, *Geschichte der Insel Andros.* (Wien 1855 56 (Akademie der Wissenschaften); edizione italiana, Venezia 1859.

Demetrios Paschales, Λατῖνοι ἐπίσκοποι Ἄνδρου (1208-1710). Atene 1927.

(2) Prop., *Visite,* vol. 1: 484r-488r. *Visita Apostolica di Mons. Pietro Demarchis,* 11 giugno 1624.

(3) Prop., *Scritture riferite,* vol. 187: 573r-576r. *Visite,* vol. 31: 69. *Relazione del Visitatore Apostolico Bernardo Min. Capp.* agosto 1652.

(4) Prop., *Scritture riferite,* vol. 542: 203-225v. *Visita Apostolica del Vescovo Giustiniani,* 1700.

(5) Clemente da Terzorio, IV, 296.

La sua nomina come Vicario Apostolico di Andros nel 1712 arrecò grande gioia anche ai greco-ortodossi i quali scrissero una lettera di ringraziamento alla Congregazione di Propaganda. Egli succedette all'ultimo Vescovo Ignazio Rosa (1). Nella metà del secolo XVIII vi erano soltanto 9 famiglie cattoliche, in tutto 26 cattolici (2), sotto il regime ecclesiastico d'un Vicario Apostolico. Nel castello si trovava la chiesa parrocchiale S. Andrea, fatta di pietra, in 3 navate, con 3 altari; SS. Niccolò e Bernardino (chiesa dei Cappuccini), e S. Giorgio (chiesa quasi tutta rovinata). Altre chiese erano quelle della Madonna a Fognà, a Messachoriò, a Mussanò, poi le altre di S. Caterina a Picia, di S. Barbara a Picia. Nell'ospizio dei Cappuccini abitava soltanto un Fratello laico. Una grave mancanza fu notata dal Visitatore Apostolico: « Tutti i matrimoni si fanno tra Latini e Greci scismatici. Le figliuole seguitano il rito delle madri greche e però vi ha giovani cattoliche nubili ». Alcuni laici cattolici tenevano ingiustamente i beni ecclesiastici. La decadenza del cattolicismo ad Andros occasionò il 28 marzo 1824 il decreto della S. Congregazione di Propaganda, approvato dal Santo Padre, di non istituire più Vicari Apostolici ad Andros (3), e di affidare l'Amministrazione al Vescovo di Tinos; rimase però un sacerdote nella prima metà del secolo XIX. Un ricordo del vescovado già esistente è la chiesa di S. Andrea, che tuttora è rimasta nel possesso del Vescovo di Tinos.

b) *Tinos.*

Più felice è la storia del vescovado di Tinos. Riferendomi al volume (4) che è già pubblicato recentemente, voglio qui indicarne soltanto brevemente alcune linee caratteristiche. Nel 1616 l'isola di Tinos aveva (5) i 4 porti Pallarmo, Collobiera,

(1) Sopra di lui: PER. ZERLENTES, Ἰγνάτιος Ῥόσας. Ermupoli 1924.

(2) PROP., *Scritture riferite,* vol. 773: 392r-395r. *Relazione del Visitatore Apostolico, Arcivescovo De Stefani,* 1757.

(3) TINOS, *arch. dioc., Dispense varie ottenute dalle Congregazioni di Roma* (1705-1866): 36r.

(4) G. HOFMANN, *Vescovadi Cattolici della Grecia.* II. Tinos. *Orientalia Christiana Analecta,* n. 107 (1936).

(5) *Relazione di* POMPEO FERRARI, *provveditore di Tinos,* 20 luglio 1616. Firenze, Laurenziana: Asburnham 1661. Ritengo l'ortografia da lui usata.

S. Giovanni, e S. Nicolò; conteneva il castello (città fortificata) col borgo annesso, e 22 villaggi o « ville » cioè Chielia, Catthoclisma, Comar, Perastra, Lutrà, Agappi, Comi, Fallatato, Messi, Stegni, Duoi Casali, Arnado, Carea, Montado, Tripotamo, Cotticado, Cazirado, Massarea, Campo, Smardaito, Oxomerea. L'isola era popolata da circa 18.000 abitanti fra i quali i soldati italiani non sono compresi. L'isolani erano divisi in 69 feudatari, parte dei quali abitavano nella città e parte sparsi per l'isola; i primi erano senza feudo. Dai villaggi si prendevano 1377 soldati (indigeni). Gli abitanti della città, senza i soldati, erano 774; la milizia della città consisteva in 100 fanti sottoposti ad un governatore ed un capitano. Il borgo annesso alla città aveva 98 case e botteghe con due chiese, quella di S. Martino (chiesa greca) e l'altra di S. Antonio (di rito latino); il borgo era tenuto in gran parte dai cittadini che durante la notte si ritiravano nel castello. La guardia delle spiaggie e dei porti era bene organizzata; il porto di Pallarmo era custodito da 60 soldati albanesi. Tre quarti degli abitanti erano del rito latino. Nel 1624 (1) si contano 30 sacerdoti cattolici e 30 papas; nel 1632 (2) però 50 papas, mentre il numero dei sacerdoti latini era lo stesso come nel 1624.

Il Visitatore Apostolico Sebastiani nel suo rapporto del 1667 enumera 12.000 abitanti, 8 000 latini e 4.000 greci, 30 sacerdoti latini e 50 papas greci. Egli pensa che tutti, anche quelli del « rito greco », siano cattolici, poichè ammettevano la sottomissione al Vescovo latino. Nell'ultima metà del secolo XVII i Gesuiti ed i Francescani si stabilirono a Tinos; questi due Ordini Religiosi sono rimasti fedeli a quell'isola fino ai giorni nostri. Dopo l'espugnazione turca (1715) vi erano ancora 6 000 cattolici, 60 sacerdoti e 32 chiese. Nella metà del secolo XVIII il numero dei sacerdoti scema a 47 e quello dei fedeli a 5.000 (anno 1746). Verso la fine del secolo XVIII contiamo 5.156 cattolici, 44 sacerdoti, 3 francescani, 2 ex gesuiti, monache di case 109 (53 Franciscane, 56 Orsoline), chiese cappellanie 29, e un'unica chiesa parrocchiale: la cattedrale (relazione del Vicario Apostolico di Smirne e Visitatore Apostolico

(1) *Relazione del Visitatore Apostolico Pietro Demarchis.*
(2) *Relazione del Vescovo Niccolò Rigo.*

Giulio Maria d'Ameno O. F. M., 10 settembre 1783). Nei primi decenni del secolo XIX abbiamo circa lo stesso stato di cose. Più prospero però era il cattolicismo ([1]) nel 1844. In una popolazione di 22.000 anime si enumerano 8.000 cattolici; il Vescovo era circondato da 6 canonici e 24 cappellani sparsi per i villaggi. L'unica parrocchia era la cattedrale. I Sacerdoti secolari erano 30, Religioso 1 (Gesuita); le due case dei Francescani erano transitoriamente vacanti di Religiosi.

Il vescovado di Tinos ha conservato fra il 1600 e il 1830 una stabilità relativa; un progresso fu impedito sopratutto dalle grandi emigrazioni accadute dal 1715 in poi. I Tiniotti sono andati particolarmente a Costantinopoli, Smirne, Atene (e Pireo) ed hanno conservato un attaccamento commovente alla loro isola nativa. L'odierna cattedrale cattolica a Xinara è un monumento di devozione dei Tiniotti di Costantinopoli verso la loro antica diocesi.

c) *Mykonos.*

Il vescovado di Mykonos ([2]), già cessato verso il 1400 ed incorporato al vescovado di Tinos, era divenuto più debilitato dopo l'annessione politica dell'isola omonima, nel 1537, all'Impero Ottomano. Ciò nonostante si contavano ([3]) ancora nel 1667: 20 cattolici sotto la cura d'un sacerdote; il loro numero crebbe: nel 1700 erano 100 dei quali ([4]) 80 di rito latino, nel 1719 aumentarono sino a 130 ([5]). Il Vescovo Cigala di Tinos fu accolto anche dai greco-ortodossi con onori, nel 1719. La chiesa loro era intitolata: Madonna SS.ma del Rosario. Nella metà del sec. XVIII il numero dei cattolici era assai scemato:

([1]) *Notizie statistiche delle missioni di tutto il mondo dipendenti della S. Congregatione de Propaganda Fide.* Roma 1844.

([2]) Sopra Mykonos vedi Perikles Zerlentes, Σύστασις τοῦ κοινοῦ τῶν Μυκονίων. Ermupoli 1924.

([3]) Prop., *Visite*, vol. 32: 83r-84r. *Visita Apostolica del Vescovo Sebastiani,* 1667.

([4]) Prop., *Scritture riferite,* vol. 542: 226r-227r. *Visita Apostolica del Vescovo Giustiniani,* 1700.

([5]) Prop., *Scritture riferite,* vol. 621: 249r-250v. *Relazione del Vescovo Cigala,* 25 marzo 1719.

ve ne erano soltanto dodici famiglie, in tutto 24 cattolici (1). Da questa calamità il cattolicesimo di Mykonos non fu più risvegliato ad una vita florida. Ancor oggi però esiste la chiesa della Madonna del Rosario, in possesso del vescovado cattolico.

4.

Milos, Kimolos (Argentiera), Sifnos, Thermia, Kea (Zea)

a) *Milos, Kimolos.*

Nel secolo XVII *Milos* era ancora vescovado cattolico (2), ma dall'anno 1702 fino al 1713 era soltanto vicariato apostolico (3), rimase però la stazione dei Cappuccini a Milos fino al 1745 ed a Kimolos dipendente già dal vescovado di Milos, fino alla fine del secolo XVIII. I pochi cattolici di Milos e Kimolos furono poi assistiti, di tempo in tempo, dai sacerdoti mandati da Naxos. Un gran merito si acquistò l'Arcivescovo Rendi di Naxos nel 1595 intorno alla liberazione del vescovado cattolico per le ingiustizie di alcuni greco-ortodossi, anche più tardi le molestie riguardo ai beni ecclesiastici non mancarono. Si doverono ottenere lettere di patriarchi greco-ortodossi di Costantinopoli, per creare una situazione migliore per la chiesa cattolica di Milos contro violenti usurpazioni (4). Cionostante rimase il Vescovo cattolico poverissimo. Ma più desolante del caso del pastore era quello del gregge. Si contavano (5), nel 1638, solo 3 cattolici sotto il Vescovo Girolamo de Padova, un Frate Agostiniano

(1) Prop., *Scritture riferite,* vol. 753: 175r. *Visita Apostolica dell'Arcivescovo De Stefani.*

(2) Conosciamo i quattro Vescovi Francesco Ottumaccio, O. F. M., Girolamo de Padova, O. F. M., Antonio Serra, Giovanni Antonio de Camillis.

(3) Vicari Apostolici erano Giovanni Melisurgo, O. Carm., Crisostomo d'Auxerre, Min. Capp.

(4) Vedi la lettera di Kyrillos Lukaris, luglio 1627, in 'Εκκλησ. 'Αλήθεια IX (1888-9) 176.

(5) Prop., *Visite,* vol. 17: 72v; *visita apostolica del Vicario Generale Ciro Tubini,* 19 giugno 1638.

cappellano della Repubblica Veneta, un chierico servitore del Vescovo ed un chirurgo francese di cui i figli erano greco-ortodossi. Vi era soltanto una chiesa cattolica dedicata a S. Pietro, un mezzo miglio dalla città. Un greco-ortodosso, Giorgio Tataracchi, concesse gratis una sua casa come abitazione al Vescovo cattolico. Lo stesso laico ed alcuni altri desideravano che si fondasse colà una stazione dei Padri Cappuccini (1). Questi però vennero soltanto nel 1661. Il Visitatore Apostolico, Bernardo (2), trovò, nel 1652, cinque famiglie cattoliche con 13 membri, quattro chiese, cioè la cattedrale dei SS. Cosma e Damiano nella città, e fuori la chiesa della Madonna di Dacila, S. Bernardino e S. Policarpo. Vescovo era Antonio Serra, dal 1642; con lui erano 1 sacerdote ed 1 sottodiacono. Il Padre Gesuita Francesco Richard (3), trovandosi in escursione apostolica nelle isole greche, scrive da Milos, il 24 agosto 1650: « Lui (Monsignore Serra) fabrica una bellissima chiesa tutta di pietre quadrate con una bella capella; ha questa chiesa 46 piedi di longhezza e 13 di largessa... Con il suo zelo, prudenza e sapienza lui ha fatto che il rito nostro tanto sprezzato qui da' Greci, sarà per l'advenir in honore, e già va crescendo il numero dei nostri. Prima non erano che due case del rito nostro, adesso sono quatordici. E che più è, duodeci preti greci vogliono far professione della nostra santa fede ». Anche in Kimolos lo stesso Monsignore fece fabbricare una nuova chiesa; erano colà cinque famiglie cattoliche sotto la cura spirituale d'un sacerdote. In 13 anni il Vescovo Serra (4) riuscì di convertire alla Chiesa Cattolica 13 laici e 3 sacerdoti greci. Nel 1667 erano (5) a Milos 100 cattolici, a Kimolos 33, nel 1678 erano (6) a Milos

(1) Sopra l'attività dei Cappuccini a Milos ed a Kimolos vedi CLEMENTE DA TERZORIO. IV. 317-51.

(2) PROP., *Scritture riferite*, vol. 187: 569^r-572^r; *visita apostolica del P. Bernardo*, *Min. Capp.*, 17-18 agosto 1652.

(3) PROP., *Scritture riferite*, vol. 272: 162^r-163^r.

(4) PROP., *Sritture riferite*, *Grecia* 9: 122^r-127^r; *relazione del Vescovo Serra*, 16 decembre 1661.

(5) PROP., *Visite*, vol. 32: 127^r, 133^r; *visita apostolica del Monsignore Sebastiani*.

(6) PROP., *Visite*, vol. 32: 249^v-255^r, 248^r-248^v; *visita apostolica del Vescovo Venier*

15 famiglie cattoliche ed altre 20 persone, 2 sacerdoti secolari ed il Vescovo; a Kimolos 25 cattolici ed un sacerdote. Cappuccini erano a Milos nel 1667 tre cioè due Padri ed un Fratello, essi (Padri) « sentono le confessioni de' Latini e de' Greci, tanto in questo luogo (Milos) come nel castello e nell'Argentiera (Kimolos), predicano spesso nelle chiese de' Greci e nella quaresima ogni giorno, e nella propria tutte le domeniche e tutte le feste, e così fanno al castello et all'Argentiera, insegnano la dottrina cristiana *etiam* ai figli de' Greci de' quali è il maggior numero ».

Triste era la situazione del cattolicismo a Milos ed a Kimolos nel principio del secolo XVIII. A Milos vi erano (1) soltanto 20 cattolici, a Kimolos 15, rimanevano però le chiese ed i sacerdoti col Vescovo (o Vicario Apostolico). I Cappuccini aprirono una stazione a Kimolos nel 1710, con approvazione della Congregazione di Propaganda; lasciarono però fra il 1720-27 quell'isola, per ritornarvi di nuovo. Nel 1757 si trovavano (2) a Milos 13 cattolici « le mogli e le figliuole de' cattolici sono di rito greco (cioè greco-ortodossi!) », le chiese erano 3: quella parrocchiale di SS. Cosma e Damiano, quella dei Padri Cappuccini (i quali non erano più a Milos) « essa chiesa è una delle più belle che abbiano i cattolici in queste parti di Levante », la terza di S. Bernardo, rovinata. Un sacerdote ebbe la cura dei cattolici. A Kimolos vi era, unico missionario, un Padre Cappuccino; 22 cattolici si trovavano colà.

La causa principale di decadenza della Chiesa Cattolica in Milos e Kimolos, sembra essere il matrimonio misto senza la necessaria dispensa e senza l'educazione della prole nella fede cattolica. Su questo doloroso stato di cose influì almeno per qualche tempo la negligenza di qualche sacerdote cattolico che trascurava l'istruzione catechistica. I Visitatori Apostolici insistevano su questo punto. Ora, una volta nell'anno,

(1) Prop., *Scritture riferite*, vol. 542: 184r, 192r; *visita apostolica del Vescovo Giustiniani*, 1700; vedi anche Prop., *Visite*, vol. 37: 10r, 72r; *visita apostolica di Monsignore Castelli*, 1709.

(2) Prop., *Scritture riferite*, vol. 773: 410r-413v, 408r-410r; *Visita apostolica dell'Arcivescovo De Stefani*, 1757.

viene mandato dal Vescovo di Syros un sacerdote a Milos, per celebrare la S. Messa nella chiesa cattolica colà esistente.

b) *Sifnos* (*Siphanto*).

Nella prima metà del secolo XVII sussisteva ancora il vescovado cattolico di Sifnos (1), però in stato assai triste. Nel 1624 si trovava col Vescovo (2) un solo sacerdote. Nella città stava la cattedrale dedicata a S. Antonio; fuori vi erano le chiese di S. Michele e dell'Annunziata. Quanto nel « palazzo vecchio » quanto nel « palazzo nuovo » vi era una cappella. Nel 1638 i cattolici erano solo otto ai quali si aggiungevano un sacerdote ed il Vescovo (3); le chiese nominate, erano quattro: la cattedrale, S. Maria di Cipro, S. Michele, S. Nichitta. Nella metà (4) del secolo XVII vi erano 4 cattolici ed altri 10 o 12 forestieri, un Francescano che ebbe una piccola scuola (2 latini, 4 greci), ed il Vicario Generale del Vescovo Camponesco (già dal 1643 non risiedeva più il Vescovo qui); si avevano 4 chiese, una cappella latina nell'antico palazzo fu usurpata dal Vescovo greco-ortodosso. Nel 1667 i cattolici (5) erano 11, sotto un sacerdote secolare; il Padre Francescano teneva ancora la sua scuola; nel 1678 vi erano (6) « 3 soli huomini cattolici » ed 1 sacerdote. Dopo tre decenni, nel 1700, si trovano (7) colà 20 cattolici « accasati con donne greche che per lo più tirano nel suo rito i propri figli ». Nella metà del secolo XVIII esistevano (8) nel castello sei famiglie cattoliche, con 22 persone,

(1) Conosciamo i Vescovi Angelo Gozzadini, Giacomo della Rocca, Giovanni Camponesco O. F. M., che però non risiedeva.

(2) Prop., *Visite*, vol. 1 : 574r-575v; *visita apostolica di Monsignore Demarchis*, 1624.

(3) Prop., *Visite*, vol. 17: 72r-72v; *visita apostolica del Vicario Generale Tubini*, 17 giugno 1638.

(4) Prop., *Visite*, vol. 31 : 39r-41v, 67r-67v; *visita apostolica del Padre Bernardo*, 1652.

(5) Prop., *Visite*, vol. 32 : 113r; *visita apostolica del vescovo Sebastiani*, 1667.

(6) Prop., *Visite*, vol. 32 : 246r-248r; *visita del Vescovo Venier*, 1678.

(7) Prop., *Scritture riferite*, vol. 542 : 194v; *visita apostolica del Vescovo Giustiniani*, 1700.

(8) Prop., *Scritture riferite*, vol. 773 : 405v-408r; *visita apostolica dell'Arcivescovo De Stefani*, 1757.

ed un sacerdote; il Visitatore, Arcivescovo De Stefani, però nota: « Trent'anni addietro ci era maggior numero de' Latini. Solamente i giovanetti cattolici erano una trentina. Per la povertà altri sono partiti dal paese, altri si son fatti greci prima d'accasarsi colle greche... ed altri son stati pervertiti dalle madri scismatiche, specialmente dopo la morte del padre cattolico, giacchè tutti li matrimoni si fanno tra li cattolici e le scismatiche, e le figliuole seguitan il rito della madre. Da alquanti anni in qua escono alcuni allievi del colleggio greco che è nell'isola di Patmos li quali girando per queste isole, predicano cose orride contro i Latini ». Questa situazione triste della Chiesa Cattolica a Sifnos non si cambiò, anzi la Chiesa Cattolica si estinse colà totalmente.

c) *Thermia.*

Thermia apparteneva alla giurisdizione del Vescovo di Sifnos. Già nel 1638 non si trovava (⁵) colà nessun cattolico. Le possessioni ecclesiastiche erano usurpate dai greco-ortodossi. Il Visitatore Apostolico, Bernardo (¹), trovò nel 1652 nella città vecchia una cappella cattolica rovinata, ed 1 sola donna cattolica maritata ad un greco-ortodosso. Migliore era la situazione, quando arrivò il Visitatore Apostolico Venier (²) nel 1679. I cattolici erano 15. Nel 1676 fu comprata la chiesa greca della S. Croce e mutato il titolo in quello di S. Giovanni Battista. Nella città antica vi era la chiesa di S. Antonio. La Congregazione di Propaganda istituì un cappellano che dovette provvedere ai cattolici di Thermia e Kea. Nel 1700 vi erano a Thermia (³) 20 cattolici ed 1 sacerdote. Ma nel 1757 non vi era più nessun cattolico (⁴); sussisteva però la chiesa, benchè rovinata nel tetto. Il viceconsole di Francia conservò in deposito le sacre suppellettili.

(1) Prop., *Visite*, vol. 17 : 71v-72r.
(2) Prop., *Visite*, vol. 31 : 39r-41v.
(3) Prop., *Visite*, vol. 32 : 279v.
(4) Prop., *Scritture riferite*, vol. 542 : 199v ; *visita apostolica del Vescovo Giustiniani.*
(5) Prop., *Scritture riferite*, vol. 773 : 423v ; *visita apostolica dell'Arcivescovo De Stefani.*

d) *Kea* (*Zea*).

Nel 1533 esisteva ancora il vescovado cattolico di Kea (1), anzi fino alla metà del secolo XVI sembra esservi stato un Vescovo cattolico (non soltanto titolare) di Zea e Thermia (Le Quien III, 868-9). Ma nel 1652 non vi era più nessuna persona cattolica in quell'isola (2), soltanto la chiesa (benchè in cattivo stato) sussisteva ancora. Però nel 1667 si trovavano (3) colà 8 cattolici sotto un parroco, e 3 chiese: l'antica cattedrale di S. Andrea, mezza rovinata, S. Caterina e la Madonna di Piscopi (occupata dai greco-ortodossi). Quasi lo stesso stato di cose fu trovato dal Visitatore Apostolico, Venier (4) nel 1679 e dal Visitatore Apostolico Giustiniani (5) nel 1700. Nella scuola cattolica vi erano nel 1667 soltanto 3 ragazzi greco-ortodossi, ma nel 1757 gli scolari erano 18 (17 greco-ortodossi, 1 cattolico). I cattolici (6) erano nel 1757 dodici in 5 famiglie « le mogli di rito greco e quasi tutti i loro parti ». Così si verificava di nuovo che i matrimoni misti sono state una delle principali cause per le quali la Chiesa Cattolica venne a mancare in parecchie isole greche. È detto nella Visita Apostolica del 1757 che l'unico sacerdote era Vicario Apostolico, immediatamente dipendente dalla S. Sede, come lo era allora anche quello che risiedeva a Sifnos. Però già nel 1638 il Vescovo di Sifnos, Giacomo della Rocca, vien chiamato (7) « Vescovo di questo luogo di Thermia e Zea », anche nel 1652 il Visitatore Apostolico, Bernardo (8), fa dipendere Thermia e Zea dalla giurisdizione del Vescovo di Sifnos.

(1) I. N. Psyllas, Ἱστορία τῆς νήσου Κέας. Atene 1921. 181.

(2) Prop., *Visite*, vol. 31 : 39r-41v ; *relazione del Visitatore Apostolico Bernardo.*

(3) Prop., *Visite*, vol. 32 : 119r ; *visita apostolica del Monsignore Sebastiani.*

(4) Prop., *Visite*, vol. 22 : 62r.

(5) Prop., *Scritture riferite*, vol. 542 : 201r.

(6) Prop., *Scritture riferite*, vol. 773 : 422r-423v ; *visita apostolica dell'Arcivescovo De Stefani.*

(7) Prop., *Visite*, vol. 17 : 72r. Già dal 1665 è noto Monsignor Franguli « Vicario Apostolico » (Prop., *Scritture riferite*, vol. 282 : 314v).

(8) Prop., *Visite*, vol. 31 : 67r-67v.

5.

Chios, Mitilene, Salonicco

a) *Chios.*

Le due isole Chios e Mitilene furono incorporate al regno di Grecia nel 1913 (pace di Londra). Il vescovado cattolico di Chios rimase come prima; Mitilene, ancora vescovado cattolico fino al 1462, appartenne poi al vicariato apostolico di Costantinopoli, e fra il 1843 (circa) e 1931 al vicariato apostolico dell'Asia Minore (unito all'arcivescovado di Smirne), e finalmente al vescovado di Chios. Avendo già pubblicato i documenti che riguardano Chios (1) e Mitilene (2), posso qui limitarmi ad alcune note.

Dopo i primi 4 decenni della dominazione turca (1566-1913) su Chios comincia un periodo tranquillo fino al 1664. Anzi nella metà del secolo XVII è da constatarsi una vita florida del cattolicismo. I cattolici erano 8000, i sacerdoti secolari indigeni 24, sacerdoti appartenenti ad Ordini Religiosi 22, cioè 6 Francescani, 4 Domenicani, 6 Gesuiti, 6 Cappuccini. Nella città nuova vi erano 9 chiese e 12 stavano fuori, non comprese le 10 cappelle nelle possessioni private. I greco-ortodossi si mostrarono nella prima metà del secolo XVII favorevoli alla Chiesa Cattolica, ma da circa il 1664 il metropolita greco ortodosso, Ignazio Neurides, cominciò una lotta terribile contro l'apostolato cattolico e riuscì ad influenzare la Porta Ottomana contro i cattolici. Soltanto l'aiuto diplomatico di Venezia e lo sborso di molto denaro ottennero una mitigazione della situazione dolorosa dei cattolici. Ma dopo tre decenni seguì una gravissima sciagura della quale ne soffre ancor oggi il vescovado, cioè la ritirata della flotta veneziana, che aveva occupato Chios per alcuni mesi, il 16 set-

(1) *Vescovadi Cattolici della Grecia.* I. *Chios. Orientalia Christiana*, XXXIV, 1 (1934).

(2) *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli* (1453-1830). *Orientalia Christiana Analecta*, n. 103 (1935).

tembre 1694 diede occasione all'emigrazione del Vescovo Balsarini, di circa 20 sacerdoti e di 60 famiglie cattoliche. Ancora nel 1709 non vi era nessuna chiesa cattolica nella quale fosse permesso di celebrare od ascoltare la S. Messa, benchè fossero ancora in numero di sopra 4000. Un breve respiro di pace dato alla Chiesa cattolica nel 1720, per intercessione del conte imperiale, di Virmond, fu seguito, nel 1722, da nuove molestie; soltanto nel 1730 fu ottenuto dal governo turco il permesso di rifabbricare tre piccole chiese fuori della città. Nella metà del secolo XVIII la conversione di 35 persone dette occasione al fanatismo d'alcuni greco-ortodossi di scatenare una nuova tempesta sopra la povera Chiesa Cattolica, di nuovo denunciandola presso l'autorità turca. Soltanto lo sborso di 3000 piastre e l'aiuto dell'ambasciatore di Francia e dell'internunzio imperiale a Costantinopoli, ottennero la liberazione di circa 20 cattolici carcerati, ed almeno un po' più di tolleranza. È certo un buon segno della forza interiore del vescovado, di aver potuto sostenere tante tempeste. Infatti nel 1783 vi erano ancora 25 preti secolari fra i quali tre Padri della Compagnia di Gesù soppressa (1773), e 3 Padri (1 Francescano, 1 Cappuccino, 1 Domenicano), la cattedrale, la chiesa di S. Antonio di Padova, un oratorio attiguo alla casa consolare di Francia, 3 piccole chiese fuori della città, ed 1 spedale. Nella scuola cattolica insegnarono nel 1777 due sacerdoti. Il numero dei cattolici era 1101 nel 1791. La terribile strage fatta dai Turchi nel 1822 danneggiò gravemente anche la Chiesa Cattolica. Questa era ridotta nel 1826 al numero di 456 membri sotto la cura di 13 preti secolari e di due Religiosi (1 Francescano, 1 Cappuccino). Le sede vescovile allora vacante fin dal 1821 fu conferita nel 1829 ad Ignazio Giustiniani, nativo di Chios. Egli finì l'edificazione della cattedrale di S. Nicola incendiata nel 1822.

Il cattolicismo di Chios si mostrò di grandissima importanza per tutta la Grecia ed ebbe influssi anche fuori. Un numero non piccolo dei diocesani ascese alla dignità vescovile (vedi l'elenco dato nella mia pubblicazione sopra Chios). La storia del vescovado di Chios ci insegna come l'amore alla Chiesa Cattolica, la fedeltà all'autorità civile, e l'amore alla cultura greca possano formare una bella sintesi. Infatti il vescovado di Chios non fomentò mai rivoluzioni nè dimostrò

disprezzo della lingua greca. Sappiamo dai documenti, che anche sotto il governo turco nella cattedrale e nelle quattro chiese dei Religiosi (benchè in parte stranieri) erano tenute prediche in lingua greca; anche nelle scuole non fu negletta la lingua greca.

b) *Mitilene.*

La Chiesa Cattolica a Mitilene fu assai ridotta nel principio del secolo XVIII. Nel 1721 dimorava nella città un console francese con 15 altri cattolici; mancava un sacerdote [1] (relazione del Vicario Apostolico Pier Battista Mauri, 28 marzo 1721). Nel 1760 vi erano circa 20 cattolici; per 9 mesi l'isola fu sprovvista di aiuto spirituale, ma dal 2 ottore 1759 vi giunse, mandato dal Vicario Apostolico di Smirne, su esplicito desiderio del competente Ordinario (il Vicario Apostolico di Costantinopoli) il sacerdote Pietro Avediale (relazione del Vicario Apostolico Pauli, giugno 1760). Lo stesso Vicario Apostolico Pauli riferisce il 20 agosto 1765: « Da che la Corte di Francia ha levato il Console di Metelino, non vi si trova più alcun sacerdote stabile che accudisca a quelle anime; però in questo ultimo mio quinquennio mi sono maneggiato con il Superiore di questi PP. Riformati ad inoltrare colà, da Smirne una o due volte l'anno alcuno loro Padre, o altro sacerdote secolare, per amministrare a quei pochi cattolici i Sacramenti; così fin'ora si è fatto ». Non essendo i Francescani in istato d'inviare colà i suoi missionari, il Vicario Apostolico s'indirizzò al Padre Custode dei Cappuccini [2] a Costantinopoli per provvedere ai cattolici di Mitilene. Il Superiore dei Cappuccini mandò un Padre a Pasqua nel 1765, in quell'isola dove erano 5 famiglie cattoliche, ed altri 4 o 5 cattolici. Nel 1802 vi erano 13 cattolici; non vi era missionario stabile, ma il Vicario Apostolico di Costantinopoli mandava di tanto in tanto qualche sacerdote. Già nel 1833 l'Arcivescovo di Smirne era autorizzato dal Vicario Apostolico di Costantinopoli a spe-

(1) Però già avanti il 1720 risiedeva per quattro anni colà un Padre Cappuccino come cappellano del console di Francia.

(2) Sopra i rapporti dei Cappuccini con Mitilene vedi CLEMENTE DA TERZORIO, *Le missioni dei Minori Cappuccini.* IV. Roma 1918, 99-101.

dire qualche missionario in mancanza di assistenza spirituale (Visita Apostolica [1] di Smirne, 1833, fatta dal Monsignore Hillereau); allora si contavano a Mitilene 45 cattolici. E dopo alcuni anni la Congregazione di Propaganda conferì all'Arcivescovo di Smirne nella sua qualità di Vicario Apostolico dell'Asia Minore la cura di Mitilene; e così restò fino al 20 agosto 1931.

c) *Salonicco.*

Questa città appartiene di nuovo alla Grecia insieme con Chios e Mitilene. Sotto il governo turco il territorio di Salonicco era sottomesso alla giurisdizione del Vicario Apostolico di Costantinopoli [2]. Dopo i cambiamenti politici la Congregazione di Propaganda pensò di creare una nuova diocesi di Salonicco che fu eretta il 18 marzo 1926 ed affidata ad un proprio Ordinario il 5 maggio 1927. Però, a cagione di difficoltà col governo greco, la diocesi fu data all'amministrazione apostolica dell'Arcivescovo di Atene, nel 1929.

La prima stazione cattolica stabile fu eretta soltanto nel 1706 sotto l'iniziativa del Padre Gesuita Braconnier; però già nel 1650 e nel 1693 avevano i Religiosi dello stesso Ordine tentato di prendere colà posto. Sotto la protezione del console francese i Padri poterono fare lavori apostolici nella città e nei paesi ed isole vicine. La Congregazione di Propaganda eresse la missione dei Padri in parrocchia nel 1740; allora fu costruita una nuova chiesa più ampia.

Nel 1760 vi erano a Salonicco circa 186 cattolici sotto la cura di due Padri Gesuiti ed un prete secolare, cappellano d'un console e sagrestano della chiesa parrocchiale (relazione del Vicario Apostolico Pauli, giugno 1760). Cinque anni più tardi lo stesso Prelato dice: « Questa chiesa è servita dalli PP. Gesuiti i quali vi hanno pure una residenza. Al presente vi sono tre sacerdoti, ed un laico, vi è anche un prete secolare da Naxia che convive con essi in qualità di sagrestano. In detta città vi sono da cento e sessanta anime fisse, parte

(1) Prop., *Scritture riferite*, vol. 949 : 59v sgg.

(2) Documenti sopra Salonicco vedi nel nostro libro sul Vicariato Apostolico di Costantinopoli.

di nazione franca e parte levantina. Vi approdono però molti bastimenti franchi, lo che dà molta occupazione a detti Padri, qualor vogliano esercitare il loro zelo. La missione di essi consiste in questo, cioè ogni domenica dell'anno si dispensa la parola di Dio in italiano nella prima Messa, ed in un'altra Messa che si dice più tardi, si predica in francese, et il dopo pranzo si canta il vespro, dopo il quale si fa la dottrina christiana in greco. Nelle domeniche però dell'avvento e quaresima dopo li vespri si predica nella stessa lingua, si fanno anche tutte le funzioni solite a farsi in ogni parrocchia. Vanno pure detti Padri sopra i bastimenti franchi a catechizzare ed esortare quella gente di mare che rare volte sente la parola di Dio ».

Anche dopo la soppressione della Compagnia di Gesù alcuni ex gesuiti ritennero, con permesso della Santa Sede, la cura spirituale di Salonicco. Nominiamo ad esempio, Roberto Francesco Guérin du Rocher, curato di Salonicco dal 1769 al 1774, martirizzato nella Rivoluzione francese e beatificato dal Papa Pio XI. Nel 1808 era provicario (delegato del Vicario Apostolico di Costantinopoli) Ignazio M. Dapey ex gesuita. Con lui erano 2 preti ed il Signor Carapelli Lazzarista, cappellano francese; due chiese vi si trovavano, l'una parrocchiale sotto il titolo della Concezione, e l'altra dei Lazzaristi, dedicata a S. Luigi. Vi erano circa 230 cattolici (relazione per ordine della Congregazione di Propaganda sopra lo stato delle missioni nel Vicariato Apostolico di Costantinopoli, 1808). Nel 1824 vi erano 130 cattolici con residenza stabile, il parroco era un Lazzarista, aiutato da un sacerdote indigeno (da Chios) che era cappellano d'Austria. I framassoni cercarono con qualche successo di guadagnare alcuni cattolici, anche i matrimoni misti danneggiarono la Chiesa Cattolica (relazione del parroco Alquières 20 maggio 1824, relazione del Vicario Apostolico Coressi, 4 agosto 1824).

III.

Apostolato antico e moderno

Non è facile presentare le notizie statistiche riguardanti i cattolici delle diverse regioni della Grecia fra il 1600 e il 1830. La diversità delle circostanze politiche e culturali deve

considerarsi in un giudizio sintetico sul cattolicismo di tale paese. Le Isole Ionie offrono un altro ambiente di quello dei paesi sottomessi ai Turchi, ed anche fra questi ultimi non esisteva dovunque lo stesso clima culturale. Salonicco differisce dalle Cicladi. Però in tutte le varietà dei secoli, delle regioni, delle forme politiche e culturali possiamo notare alcune linee caratteristiche communi dell'apostolato antico (1600-1830), appoggiati su documenti sicuri, ma rimanendo insieme lontani da giudizi apologetici e contrastanti colla verità storica. Alcune eccezioni non distruggono la regola.

1. L'apostolato cattolico in Grecia non era ispirato da fini politici, ma dalle massime religiose. Tutti i missionari, tutti i vescovadi cattolici della Grecia sottostavano alla Congregazione di Propaganda Fide le cui norme dovevano essere eseguite anche dai Religiosi di Ordini esenti. I Visitatori Apostolici mandati dalla detta Congregazione ebbero istruzioni particolareggiate per promuovere gl'interessi religiosi nella Grecia.

2. Le autorità ecclesiastiche insegnavano la *fedeltà* all'autorità civile, e non predicarono mai la rivoluzione: sotto la dominazione turca alcune regioni greche si sottomisero all'autorità omonima; durante la dominazione veneziana esse furono suddite fedeli della Repubblica Serenissima, e dopo che la rivoluzione dell'indipendenza greca ebbe creato altre situazioni politiche, le singole regioni riconobbero come loro dovere l'esser buoni sudditi della Nuova Grecia.

3. Come deve esser altamente lodato che il governo turco e quello veneziano non soppressero la lingua *greca;* così deve anche essere rammentato che la Chiesa Cattolica in Grecia non abbia negletto nè la lingua greca nè gl'indigeni. La Congregazione di Propaganda promosse non pochi sacerdoti indigeni alla dignità di Vescovi. I missionari venuti dall'Occidente impararono la lingua greca, e, quello che forse fa più impressione, è che parecchi missionari fossero invitati dai metropoliti greco-ortodossi a tenere prediche in greco nelle loro chiese. Le scuole cattoliche non trascurarono la lingua greca, e godettero, per la loro moralità e la loro dottrina, la fiducia dei genitori greco-ortodossi. Non è inoltre da dimenticarsi che a Costantinopoli ed a Smirne la Chiesa Cattolica esercitò il suo apostolato (prediche, scuola) anche in lingua greca.

4. La Chiesa Cattolica dette occasione ai giovani greci di ricevere una istruzione più alta nei collegi di Roma e, se costoro erano membri di Ordini Religiosi cattolici, si istruivano negli istituti degli stessi Ordini. E così, ritornando nell'Oriente greco la cui cultura, sotto i Turchi, era insufficiente, poterono essere propagatori d'una cultura elevata, e se rimanevano nell'Occidente, come Pietro Arcudi, Leone Allacci, Eudaimon S. I., Mamachi O. P., Timoni S. I., poterono eccitare simpatia alla loro patria e acquistare benefattori per i loro poveri connazionali.

5. Abbiamo un numero non piccolo di *scrittori cattolici* (1) (indigeni o missionari) che promossero la letteratura greca, traducendo catechismi, opuscoli ascetici e testi patristici latini.

VINCENZO CASTAGNOLA, S. I., Διδασκαλία χριστιανική. Roma 1628, 1637; Paris 1659.

LEONARDO PHILARAS, Διδασκαλία χριστιανική. Roma 1616; Paris 1633.

TOMASO STANISLAO VELASTI, S. I., *Didascalia christianiki.* Chios 1754.

ANDREA RENDI, S. I., Ὁδηγία τῶν ἁμαρτωλῶν (*Ludovico de Granada*). Roma 1628.

GIORGIO BOSTRONIO, S. I., *Documenti spirituali del P. Maestro Giovanni d'Avila.* Roma 1637.

NEOPHYTOS RHODINOS (2), O. S. BAS., Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Αὐγουστίνου Ἱππώνης ἐγχειρίδιον. Roma 1637.

(1) EMILE LÉGRAND, *Bibliographie hellénique* (XVIIe siècle). I-V. Paris 1894-1903.

ID., *Bibliographie hellénique* (XVIIIe siècle). I-II. Paris 1918-28.

ID., *Bibliographie ionienne.* I-II. Paris 1910.

Anche il monaco greco-ortodosso NIKODEMOS HAGIORITA tradusse in greco, però con aggiunte, alcuni trattati spirituali dei Latini, cioè nel 1796 SCUPOLI, *Il combattimento spirituale* e nel 1800 G. P. PINAMONTI, *Esercizi spirituali di S. Ignazio.* Vedi M. VILLER, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 5 (1924). Il libro del Padre V. HUBY, S. I., *Miroir de l'âme* ebbe pure nel 1857 una traduzione d'un autore greco-ortodosso. Vedi M. VILLER, in *Orientalia Christiana* 5 (1926) 285-7.

(2) Lo stesso autore tradusse il Martirologio Romano, l'Imitazione di Cristo, il cosidetto « Soliloquio di S. Agostino », la Philotea di S. Francesco di Sales. Vedi LÉGRAND, *Bibliogr. hellénique* (XVIIe siècle). II, 121-2.

GIORGIO BOSTRONIO, *De ascensu mentis in Deum per scalas rerum creaturarum* (*S. Roberto Bellarmino*). Roma 1637.

TH. STAN. VELASTI, S. I., *Anapausis tis cardhias* (*Alfonso Rodriguez, S. I.*). Roma 1746.

6. Non mancano trattati *apologetici*, compendi prattici dei S. Sacramenti, prediche, in lingua greca.

NEOPHYTOS RHODINOS, Σύνοψις τῶν θείων καὶ ἱερῶν τῆς ἐκκλησίας μυστηρίων. Roma 1628, 1632.

N. RHODINOS, Περὶ ἐξομολογήσεως. Roma 1630.

FRANCESCO ROSSIERS, S. I., Συνήγορος τῶν ψυχῶν τῶν ἐν τῷ καθαρτηρίῳ τιμωρουμένων, Paris 1657.

F. AEGIDIUS A CESARIO, MIN. CONV., *Apologiae*. Venezia 1678 (edizione trilingue, cioè latina, greca, italiana).

ALOYSIUS ANDRUZZI, *Vetus Graecia de S. Romana Sede praeclare sentiens*. Venezia 1713 (edizione bilingue cioè latina e greca).

FRANCESCO RICHARD, S. I., Τἄργα τῆς πίστεως τῆς ῥωμαικῆς ἐκκλησίας. Paris 1658.

TH. STAN. VELASTI, *Psichofelis loji* (prediche per le domeniche e feste). Messina 1753.

Sopra le traduzioni fatte dal P. Rossiers, S. I. è importante il testimonio ([1]) del P. Francesco Richard, S. I.: « Je ne puis pas raconter tous les livres qu'il a traduit en grec vulgaire pour n'en scavoir pas le nombre asseuré; toutefois je puis dire qu'il a traduit *la Philothée* du glorieux saint François de Sales, *Le tableau de l'innocence,* du R. P. Girard, *Le bouclier de la foye contre les erreurs des Grecs, L'avocat des âmes du Purgatoire, L'art de bien mourir* (del Padre Fr. Poiré), *L'examen de conscience, Les prières journalières d'un chrestien...* il acheva la version de l'Imitation de Jésus Christ de Thomas Kempis ». Il suo ultimo lavoro fu la versione del libro RIBADENEIRA, S. I., *Flos sanctorum.*

7. L'Occidente ha ricevuto non poche conoscenze geografiche, filologiche, storiche, liturgiche proprio dai cattolici greci, dai missionari della Grecia, e dai Visitatori Apostolici. È superfluo di enumerare i libri di LEONE ALLACCI, PIETRO

([1]) V. LAURENT, AA, *Le P. François Rossiers, S. J. missionaire du Levant,* in *L'Unité des Églises* 12 (1934) 284-5.

ARCUDI, GIOVANNI MATTEO CARYOPHYLLES che possono consultarsi nei lessici (p. es. Vacant, Baudrillart). Nomino qui lo storiografo di Chios, MICHELE GIUSTINIANI, l'editore dell'Euchologium, cioè il P. GIACOMO GOAR, O. P., che fu missionario a Chios, il suo confratello, nativo di Chios, TOMMASO MARIA MAMACCHI, che è l'autore dell'opera *Origines et antiquitates christianae* (5 vol., Roma 1749-55). Un altro compatriota che divenne Cardinale, ORAZIO GIUSTINIANI, è editore degli atti latini del Concilio di Firenze.

Di Naxos scrisse il Gesuita LICHTLE (1), di Zante il vescovo REMONDINI (2), di Santorino e particolarmente sopra il vulcano di là il Padre RICHARD, S. I. (3), del Monte Athos BRACONNIER, S. I. (4), di Corfù l'Arcivescovo QUIRINI (5), sopra le isole dell'Arcipelago greco il Vescovo e Visitatore Apostolico SEBASTIANI (6), e sul Peloponneso BABIN, S. I. (7) e ROBERTO DE DREUX, MIN. CAPP. (8).

Notiamo infine alcune grammatiche (9).

La nostra lista però (da n. 1-7) non pretende di essere esauriente.

Dopo questa breve sintesi sopra l'importanza dell'apostolato cattolico *antico* e sopra il suo influsso anche sulla formazione culturale greca. possiamo, riassumendo, esporre le *cagioni* della decadenza del cattolicismo in alcune regioni

(1) W. MILLER, *Lichtles description of Naxos. Byz.-neugriechische Jahrbücher* VI (1929) 432-50.

(2) *De Zacynthi antiquitatibus et fortuna commentarius.* Venezia 1756.

(3) *Relation de ci qui s'est passé de plus remarquable à Sant'Erini.* Paris 1657.

(4) *Mont Athos* (1706); edizione: H. OMONT in *Missions archéologiques françaises en Orient au XVIIe e XVIIIe siècles.* II. Paris 1902. 994-1027.

(5) *Primordia Corcyrae.* Lecce 1725.

(6) *Viaggio e navigazione di Monsignor Fr. Giuseppe di S. Maria dell'ordine de' Carmelitani Scalzi.* Roma 1687.

(7) *Relation de l'état present de la ville d'Athènes* (Lyon 1674).

(8) HUBERT PERNOT. *Voyage en Turquie et en Grèce du R. P. Robert de Dreux aumonier de l'ambassadeur de France* (1665-9) *publié et annoté.* Paris 1925.

(9) ANDREA PERCIVALE, S. I., *Compendium grammaticae graecae.* Palermo 1658 (2 edizioni).

TH. STAN. VELASTI, S. I., *De litterarum graecarum pronuntiatione.* Roma 1732, Praha 1770.

della Grecia. Sulle isole di Andros, Mykonos, Milos, Sifnos, Serifos, Thermia, Kea, la Chiesa Cattolica venne e mancare. Le cagioni di tale triste realtà in tutte queste isole appartenenti al gruppo delle Cicladi sono da porsi nelle guerre veneto-turche e nei matrimoni misti: le guerre produssero soprattutto l'emigrazione dei cattolici di protezione veneta. Per la regressione del cattolicismo in Creta e nelle Isole Ionie, la principale ragione la troviamo nella fine della dominazione veneta (1669, 1797); però anche qui ci sono le perdite dolorose per i matrimoni misti o defezioni dei cattolici dalla fede. L'elenco dei nomi italiani di non poche famiglie oggi greco-ortodosse è istruttivo. La cagione della decadenza del cattolicismo a Chios sta nell'emigrazione (1695-1822); ed anche qui l'elenco dei greco-ortodossi mostra non pochi nomi italiani. La mancanza d'un progresso a Naxos non sta soltanto nell'emigrazione, ma probabilmente anche nell'isolamento dei nobili cattolici e nella mancanza d'una prole numerosa.

L'isola di Tinos, per la grande povertà del paese e del porto, meno sviluppato, era costretta ad una grande emigrazione. Nel 1833 si contavano a Smirne 1033 cittadini greci cattolici di Tinos. D'altra parte è da notarsi una immigrazione di non pochi cattolici di Malta nelle isole di Cefalonia e Corfù, sotto il dominio inglese nel secolo XIX.

Veniamo adesso all'apostolato *moderno* in Grecia. Un fatto risalta allo sguardo: l'estensione dell'apostolato cattolico che prima si restringeva in gran parte alle isole, crebbe con lo sviluppo della città di Atene col Pireo. Atene è centro principale del cattolicismo, il secondo posto appartiene a Syros, seguono poi Corfù, Salonicco e Tinos. La Chiesa Cattolica (1) conta in tutta la Grecia 35182 membri, mentre l'intiera popolazione è di 6567000 abitanti. Ad Atene (2) vi sono circa 30000 cattolici, dei quali 25-26000 del rito latino, 3000 del rito armeno, 1000 del rito greco. A Syros sono

(1) Prendo la statistica dal libro *Guida delle Missioni Cattoliche.* Roma 1934. 358-360, 46*-47*, completandola riguardo a Santorino e Naxos dal libro *Missiones catholicae* (Roma 1930) e da una informazione dell'Arcivescovo di Naxos.

(2) Vengono considerate l'organizzazioni eccles. dell'Arcivescovo latino, dell'Ordinario armeno e del Vescovo del rito greco.

11000, a Corfù (con Zante e Cefalonia) sono 4194, a Salonicco (di amministrazione apostolica) 4000, a Tinos 4039. A Candia sono 438, a Chios 296, a Santorino circa 200, a Naxos 111. L'avvenire di maggiore sviluppo sembra appartenere alle due città di Atene e Pireo [1]. Fu di importanza non lieve anche sul destino del cattolicismo in Grecia che il primo Re della Grecia fosse stato cattolico e che abbia trasferito la sua residenza da Nauplia ad Atene nel 1833. L'odierno villaggio cattolico Herakleion presso Atene è una colonia bavarese dei tempi del primo Re discendente dalla dinastia bavarese. La cooperazione concorde degli ambasciatori e consoli cattolici residenti in Atene, col consenso del Re, dette impulso alla bella opera della chiesa di S. Dionigi, situata nel centro della città, cominciata nel 1851 ed inaugurata solennemente il 4 aprile 1865. Il Primo Delegato Apostolico di tutta la Grecia, il Vescovo di Syros, Blancis, fu riconosciuto come tale con decreto regio del 27 maggio 1838, benchè con indugio di quattro anni dopo la nominazione pontificia. Il Protocollo di Londra (1830) che costituiva il regno ellenico, riconobbe del resto in termini formali l'esistenza legale alla Chiesa Cattolica: « La Chiesa Cattolica godrà, nel nuovo Stato, il libero esercizio del suo culto; i suoi beni le saranno guarantiti, i suoi vescovi saranno mantenuti nell'integrità delle funzioni, diritti e privilegi di che hanno goduto sotto il patronato dei re di Francia ». Anche nel trattato del 1863 riguardo alla cessione delle Isole Ionie alla Grecia viene stipulato lo stesso diritto alla Chiesa Cattolica. Fu conseguenza logica ed insieme desiderio di Sua Maestà Giorgio I (successore del Re Ottone esiliato) che l'arcidiocesi d'Atene fosse ristabilita dalla Santa Sede nel 1875. Il grande sviluppo dell'apostolato cattolico in questa arcidiocesi ed in alcuni altri vescovadi appare già dalle statistiche [2] pubblicate fra il 1843

(1) Il progresso del cattolicismo in queste due città sarebbe probabilmente più grande, se l'organismo parrocchiale fosse più moltiplicato.

(2) La prima statistica (1843) si trova anche riprodotta nel libro Otto Meyer, *Die Propaganda*, Göttingen 1852. 515-7. Le altre, sotto il titolo *Missiones Catholicae* (1886, 1887, 1889, 1890, 1891, 1892, 1895, 1898, 1901, 1907, 1922, 1930). A queste s'aggiungono i due libri riguardanti i cattolici di rito orientale: *Statistica della gerarchia e dei fedeli di rito orientale* (Città

e 1934 dalla Congregazione di Propaganda Fide. Più che il progresso numerico è importante lo sviluppo delle forme apostoliche. Fra queste emergono molte scuole elementari e medie sotto la direzione di Congregazioni Religiose maschili e femminili. Nominiamo gl' istituti dei Lazzaristi a Salonicco, Zeitenlik, ed a Santorino; le opere dei Fratelli della Scuola Cristiana a Salonicco, al Pireo, a Corfù, a Syros; quelle dei Fratelli Maristi ad Atene (due collegi, dei quali il primo fondato dal Papa Leone XIII) ed a Patrasso; il collegio dei Salesiani ad Atene. Non minori meriti nell' educazione della gioventù s'acquistarono i collegi e le scuole femminili delle Suore Orsoline a Naxos e Lutrà (Tinos); delle Suore di S. Giuseppe dell'Apparizione ad Atene, al Pireo ed a Chios, nella Creta (La Canea, Candia), a Volo; delle Suore di Nostra Signora della Compassione a Corfù, delle Domenicane ad Atene, delle Francescane Missionarie del S. Cuore ad Ergastoli (Cefalonia) ed a Zante, delle Missionarie Francescane del Giglio ad Alessandropoli; delle Figlie di Carità (di S. Vincenzo) a Syros ed a Santorino. Oltre questo grande sviluppo riguardo alle scuole abbiamo opere caritative delle quali si occupano particolarmente le Figlie della Carità (di S. Vincenzo), ospedali od orfanotrofi, a Salonicco, Kukuš, Zeitenlik, Giannitsa, Santorino. Anche le Suore di S. Giuseppe di Lione hanno un asilo-orfanotrofio a Vathy (Samos) e le Suore di S. Giuseppe dell'Apparizione due ospedali ad Atene ed orfanotrofi ad Atene, al Pireo, ed a La Canea. I Francescani, Cappuccini, Lazzaristi, Gesuiti ed i Missionari di Lione aiutano i preti secolari nella cura delle anime. Il noviziato dei Fratelli della Scuola Cristiana ad Herakleion presso Atene, la scuola apostolica dei Gesuiti a Syros, ed il seminario ecclesiastico ad Atene hanno cura delle vocazioni indigene religiose ed ecclesiastiche. Un punto culminante nella vita della Chiesa Cattolica in Grecia durante il secolo XIX è il Concilio Cattolico Orientale a Smirne nel 1869; a questa sinodo presero parte i due Arcivescovi di Corfù e Naxos, ed i quattro Vescovi di Chios, Syros, Tinos, Santorino.

---

del Vaticano 1929); *Statistica con cenni storici dell'Oriente cattolico* (Città del Vaticano 1932). L'ultima publicazione è *Guida delle missioni cattoliche* (Roma 1934).

Due fatti sono notevoli nella storia della Chiesa Cattolica in Grecia nel secolo XX: l'istituzione d'un Ordinario (Rev.mo Cirillo Min. Capp.) per tutti i cattolici di rito armeno in Grecia, e quella d'un Vescovo di rito greco, ambedue residenti ad Atene. Una congregazione femminile sotto il titolo Pammakaristos (Suore di rito greco) fondata da Monsignore Calavassy (Vescovo del rito greco) si dedica all'apostolato caritativo od educativo. I due Prelati nelle tempeste abbattute sopra i profughi greci ed armeni si sono acquistati grandissimi meriti, e poterono fissare la sede ad Atene, col consenso del governo. Purtroppo l'agitazione di alcuni fanatici dette più tardi molto da soffrire al Rev.mo Vescovo Calavassy come ben lo descrive la *Guida delle Missioni Cattoliche* (pagina 359). Il moderno apostolato cattolico in Grecia (dal 1830 fino ad oggi) si è mostrato degno successore [1] degli esempi illustri dell'antico apostolato (1600-1830); e in alcuni punti (scuole, ospedali) l'ha superato. Speriamo che la Chiesa Cattolica possa con l'aiuto divino svilupparsi sempre meglio per il bene delle anime e del popolo ellenico, retto saggiamente da Sua Maestà Re Giorgio II.

G. Hofmann, S. I.

[1] Riguardo alla coltura greca promossa dai cattolici fra il 1830-1936 basta qui ricordare l'insegnamento e la predicazione in lingua greca, la stampa cattolica greca (p. es. Καθολική; 'Αγγελιαφόρος). Grande diffusione ebbero i catechismi cattolici in lingua greca. Fra i missionari e scrittori (in lingua greca) hanno un posto onorifico p. es. Bonaventura Aloisio, S. I., missionario di Syros († 1877), e Giambattista da S. Lorenzo, Min. Capp., missionario a Naxos nel secolo XX.

ZUR KENNTNIS DES ARABISCHEN IM 13. UND 14. JAHRHUNDERT

Mein Beitrag zu der kulturgeschichtlich nicht unwichtigen Frage, wieweit die Kenntnis der arabischen Sprache während des Mittelalters im Abendlande verbreitet war, ist ebenso wie andere ähnliche kulturgeschichtliche Untersuchungen aus meinen Forschungen zur Geschichte der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts hervorgewachsen und will im Zusammenhang mit diesen Studien in erster Linie auf Männer aufmerksam machen, die sich als praktisch tätige Missionare arabische Sprachkenntnisse angeeignet haben; nur bei einem kleinen Teil handelt es sich um literarisch tätige Männer, deren Sprachkenntnisse wir aus ihren Werken feststellen und kontrollieren können. Mit diesem Hinweis ist das Quellenmaterial bestimmt, aus dem ich in der Hauptsache die hier erstmals dargebotenen Nachrichten erhebe. Im Hinblick auf die Tatsache, dass es sich um überaus weit zerstreute Quellennachrichten handelt, will und kann ich natürlich nicht den Anspruch erheben, dass mir eine vollständige Ausfindigmachung und Sammlung aller mit der Mission im Zusammenhang stehenden christlichen « Arabisten » gelungen sei. Es sollte nur ein Anfang gemacht werden. Bisher beschäftigte sich die wissenschaftliche Forschung nur mit jenen christlichen Kennern des Arabischen, die als Uebersetzer arabischer Schriften befruchtend auf die Entwicklung der abendländischen Philosophie, Geschichte, Mathematik, Medizin und Naturwissenschaft eingewirkt haben (1).

(1) Die hier in Frage kommende Literatur ist in der Hauptsache bei Ueberweg-Geyer, *Geschichte der patristischen und scholastichen Philosophie*, 1928 verzeichnet. Ueber das wissenschaftliche Leben am sizilianischen Hofe vgl. die von mir in der *Byzantinischen Zeitschr.* 1936, zusammengestellte Literatur. — Vgl. weiterhin M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, 1877; J. C. Russel, *Hereford and Arabic Science in England about 1175-1200* in: *Isis* 18, 1932, 14-25.

Wenn die von mir nachgewiesene Zahl von Männern, die die arabische Sprache beherrscht haben, relativ klein ist, so passt diese Feststellung sehr gut zu einer dem 14. Jahrhundert angehörenden Äusserung des spanischen Dominikaners Alfons Bonhombre († 1339). Danach machten damals selbst die Juden besonderes Aufheben davon, wenn sie arabisch verstanden, und die Zahl der des Arabischen kundigen Christen war noch viel geringer (1). Diese Lage wird z. T. dadurch erklärt, dass die direkte Mohammedanermission, für die die Kenntnis der arabischen Sprache in erster Linie notwendig gewesen wäre, schon im Mittelalter vielfach als absolut aussichtslos galt (2), und dazu kam, dass in den islamischen Reichen wegen des dort geltenden Religionsgesetzes jeder Uebertritt zum Christentum ebensogut wie alle Propaganda für den christlichen Glauben mit dem Tode bestraft wurde (3).

Bereits früher habe ich in einer eigenen Abhandlung dargelegt, welche Gedanken sich führende Männer des Missions-

(1) Fr. Alfonsus O. P. bemerkt dies in einem an seinen Ordensgeneral gerichteten Schreiben: Sciendum autem, quod inter Judaeos multum gloriantur illi, qui arabicarum obtinent peritiam litterarum, tum quia istae litterae sunt in antiquorum philosophorum scientia copiosae, tum quia in eis utpote *paucis Iudaeis et paucioribus Christianis notis* scribunt confidentius secreta sua, quae volunt ab aliis occultare; Mortier, Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs, III, 1907, 156 A. l. — Ueber Fr. Alfonsus s. u. Nr. 15. Aus dem bei G. Golubovich, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano,* III, 1919, 68-72 abgedruckten Bericht über die Pastorationsreise von Franziskanern, die 1303/4 die seit dem Falle von Tripolis und Accon (1289 und 1291) in Gefangenschaft schmachtenden Christen in Aegypten besuchten, geht deutlich hervor, wie die Fratres infolge ihrer Unkenntnis des Arabischen an der Durchführung ihrer Mission behindert wurden.

(2) Vgl. meine Nachweise in: *Hist. Jahrbuch* (sonst: HJB) 1928, 586 A. 1 und im *Oriens Christianus,* 3. Ser. 9, 1934, 130 und bei O. van der Vat, *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts,* 1934, 182 f.; dazu noch Andreas von Perugia O. F. M. bei Golubovich, III, 1919, 308. Ueber eine optimistische Beurteilung der Lage vgl. B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhundert,* 1924, 235 und in: *HJB* 1933, 590 ff.

(3) S. M. Zwemer, *Das Gesetz wider den Abfall vom Islam,* 1926, 24 ff., 63 ff.; ferner Humbert von Romans (1274) in: E. Brown, *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum,* II, 1690, 200; *Monumenta Ordinis Praedicatorum hist.,* I, 1897, 218; *Analecta Franciscana,* III, 1897, 541 lin. 19 f.; Golubovich, III, 257; V, 1927, 333 f.

lebens über das Problem der sprachlichen Vorbildung der Glaubensboten gemacht und wie insbesondere der Dominikanerorden in praxi Schritte unternommen hat, um die sprachliche Ausbildung der für die Missionsfront bestimmten Mitglieder zu erreichen (1). Wir erfahren hier Genaueres darüber, dass schon um 1237 in den Konventen der dominikanischen Terra sancta Sprachschulen besonders zum Studium des Arabischen eingerichtet wurden. Anerkennenswert waren dann vor allem die Anstrengungen, die von seiten der spanischen Ordensprovinz gemacht wurden, um innerhalb ihrer Einflusssphäre durch Einrichtung von Sprachschulen den Bedürfnissen der Missionspraxis zu entsprechen. In diesen Schulen wurde, abgesehen vom Hebräischen besonders das Arabische gelehrt. Eine Reihe von Beschlüssen der General- und Provinzialkapitel zeigen uns den Weg, den man einzuschlagen für gut fand. Auch das vom Papst Innozenz IV. im Jahre 1248 in Paris ins Leben gerufene sogenannte orientalische Institut und ebenso das von Raymundus Lullus 1276 in Miramar auf der Insel Mallorca begründete Missionskolleg konnten dazu beitragen, die Kenntnis des Arabischen im Abenlande zu verbreiten (2). Leider ist es bis jetzt kaum möglich festzustellen, wie viele und welche Männer bereits im Abendlande durch Benützung der im Occident gebotenen Ausbildungsmöglichkeiten sich einige arabische Sprachkenntnisse erworben haben. Es scheint, dass die überwiegende Mehrzahl der im folgenden genannten Missionare und Orientreisenden sich erst an Ort und Stelle unter dem Zwange und in der Not des täglichen Lebens die notwendigen Sprachkenntnisse verschafft haben.

Einleitend sei für den hier aufgestellten Katalog von christlichen « Arabisten » noch folgendes bemerkt. Die Aufnahme in die hier gebotene Liste besagt in den meisten Fällen nichts darüber, ob wir im einzelnen Fall eine wirkliche Beherrschung der fremden Sprache annehmen dürfen, und vor allem auch nichts darüber, ob die hier aufgeführten Männer imstande waren auch, abgesehen von der Sprache des täglichen Lebens, arabische Schriften d. h. die theologisch-philosophische Literatur der Araber zu lesen und zu verstehen. Ausserdem be-

(1) *Zeitschr. f. Missionswissenschaft* (sonst: *ZMW*) 1933, 233-241.

(2) Vg. ALTANER, in: *ZMW* 1928, 195-197 und in: *HJB* 1933, 193 f.; VAN DER VAT, 179-181.

merke ich noch, dass hier neben Missionaren in einigen Fällen auch Orientreisende bzw. Pilger erwähnt werden, und zwar deshalb, weil mitunter die Grenze zwischen einem Missionar und einem Orientpilger nicht scharf gezogen werden kann. Für die Gruppierung des Stoffes ist nach Möglichkeit die chronologische Ordnung eingehalten worden, jedoch so, dass ich in einem ersten Abschnitt zunächst diejenigen Männer nenne, bei denen wir mit Sicherheit oder grosser Wahrscheinlichkeit eine Kenntnis der arabischen Sprache anzunehmen berechtigt sind. In einem 2. Teil behandele ich diejenigen, deren Vertrautheit mit dem Arabischen zweilfelhaft oder von der bisherigen Forschung zu Unrecht angenommen worden ist.

I.

1. In dem im Jahre 1237 geschriebenen, für Gregor IX. bestimmten Rechenschaftsbericht des Dominikanerprovinzials der Terra sancta, der von angeblich überaus günstigen Unionsaussichten mit bedeutenden Teilen der orientalischen Christen berichtet, wird ausdrücklich der uns aus der Geschichte des hl. Dominikus bekannte *Johannes von Monteferrato O. P.* zu denjenigen gezählt, die die arabische Sprache beherrschen. Er wurde mit zwei anderen Büdern, die gleichfalls des Arabischen kundig waren, zu Unionsverhandlungen mit dem Patriarchen der nestorianischen Kirche entsandt (1).

2. Wie uns der englische Chronist Matthaeus Parisiensis berichtet (2), übersetzte *ein Kurienkardinal,* dessen Identifizierung nicht sicher möglich ist, einen vom 25. Mai 1246 datierten, an Innozenz IV. gerichteten arabisch geschriebenen Brief des ägyptischen Sultans verbo ad verbum fideli interpretatione ins Lateinische. Auch neun weitere damals (1246-1247) an der päpstlichen Kurie eingelaufene arabische Schreiben wurden höchstwahrscheinlich von demselben Kardinal über-

(1) Matthaeus Parisiensis ed. H. R. Luard III, 397 f; *Monum. Germ. hist.* SS 23, 941 f. — Zur Biographie Wilhelms vgl. ALTANER, *Der hl. Dominikus,* 1922, 25 f.; ALTANER, *Dominikanermissionen,* 44. 65, 73, 82; H. CH. SCHEEBEN, *Der hl. Dominikus,* 1927, 225, 271, 280, 284, 393. 403.

(2) Matth. Parisiensis IV, 566; Genaueres bei ALTANER in: *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* (sonst: *ZKG*) 1936, 100.

setzt. Der Ueberstzer entstammte entweder dem damals z. T. noch maurischen Spanien oder hatte sich früher längere Zeit im Orient aufgehalten (1).

3. Aus der « Geschichte Ludwigs IX. » von Jean de Joinville lernen wir mehrere arabisch sprechende Männer kennen, die dem Könige während seines Aufenthalts im Orient (1248-1254) als diplomatische Unterhändler oder als Dolmetscher Dienste geleistet haben. Es waren dies *Boudoin d'Ibelin*, Seneschalk von Cypern (2) und ein Maître *Nicole d'Acre* (3). Eine besondere Rolle spielte der Dominikanerprovinzial der Terra sancta, *Frater Ivo der Bretone* (4). Schliesslich wird noch ein nicht mit Namen bezeichneter *Johanniterritter* ewähnt (5).

4. Der als Missionar und diplomatischer Unterhändler bedeutende *Andreas von Longjumeau O. P.*, der ein Vertrauensmann Ludwigs des Hl. von Frankreich war und ihn auf seinen zwei Kreuzzügen 1248-1254 und 1270 begleitete, verstand, wie ich an anderer Stelle in ausführlicher Untersuchung dargetan zu haben glaube, nicht bloss arabisch, sondern auch persisch und vielleicht auch griechisch (6). Als Frater Andreas 1249 von Cypern aus seine Gesandtschaftsreise nach Ostasien an den Hof des Grosschans des Tatarenreiches antrat, begleiteten ihn damals u. a. auch zwei Ordensbrüder mit Namen Wilhelm und Johannes. Der *Dominikaner Wilhelm* war, wie Pelliot glaubhaft gemacht hat, der leibliche Bruder des Frater Andreas und verstand ebenfalls arabisch. Dieser Fr. Wilhelm von

(1) Genaueres bei Altaner in: *ZKG* 1936, 100.

(2) N. de Wailly, *Jean de Joinville, Histoire de Saint Louis*, ed. 1874, 193, n. 354; vgl. n. 268, n. 339. n. 344, n. 357.

(3) Ebd. 197 n. 361, 199 n. 363.

(4) Ebd. 243 n. 444, 251 n. 458 ff.; Biographisches bei Altaner, *Dominikanermissionen*, 33 f.

(5) Ebd. 429 u. 809. Vielleicht verstand auch der als Unterhändler tätige Dominikaner Fr. Radulphus (Raoul) arabisch; vgl. ebd. 219 n. 401 f. Auch der ebd. 300 n. 548 genannte Jean le Grand ist wohl Dolmetscher gewesen. — Aus 249 n. 454 und n. 456 scheint hervorzugehen, dass die beiden Grossmeister der Johanniter und Templer, die sich dauernd im Orient aufhielten, kein Arabisch verstanden.

(6) *ZKG* 1936, 115 ff. Zur Geschichte dieses bedeutenden Mannes vgl. Altaner, *Dominikanermissionen*, 52 ff., 80 f., 110, 128 ff. u. ö.; Pelliot in: *Revue de l'Orient chrétien*, 28, 1931-1932, 3-84; A. Rastoul in: *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.* II, 1677-1681.

Longjumeau wurde einige Jahre vor der Einnahme Antiochiens durch Sultan Bibars (1268) von Sarazenen getötet (1).

5. Der von Salimbene O. F. M. († um 1288) erwähnte Franziskaner *Jakobus Ultramarinus* weilte « viele Jahre » und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach wohl schon in der Zeit vor 1250 im Orient d. h. er war Mitglied der franziskanischen Terra sancta (2). Nach der genannten Quelle sprach er ausgezeichnet arabisch.

6. Dass Spanien einen Grossteil aller Arabisten stellt, hängt mit der politisch-kulturellen Entwicklung der iberischen Halbinsel zusammen. So trat der nach der Vertreibung der Mauren neu eingesetzte erste Bischof von Carthagena *Petrus Gallego O. F. M.* (1250-1267) als Uebersetzer arabischer Schriften hervor. Er übertrug zwei zoologische Werke ins Lateinische (3).

7. Der bedeutendste Arabist und Hebraist des 13. Jahrhunderts war der Dominikaner Raymund Martini († nach 1284), dessen antiislamische und antijüdische Schriftstellerei auf die folgenden Jahrhunderte grossen Einfluss ausgeübt hat (4). Einer seiner Schüler im Hebräischen und vielleicht auch im Arabischen war der bekannte Arzt und Laientheologe *Arnald von Villanova* († 1311). Lalande vertritt die Ansicht, dass seine arabischen Sprachkenntnisse nicht sehr gross gewesen seien (5).

(1) PELLIOT, *l. c.*, 44-49; ALTANER, *Dominikanermissionen*, 133 A. 18.

(2) *Mon. Germ. hist.* SS 32, 55 lin. 31 ff.: optime scivit arabicum id est saracenicum et optime gallicam linguam... Mutinae obiit. Vgl. noch GOLUBOVICH, I, 1906, 160 f.

(3) A. PELZER, *Un traducteur inconnu* in: *Miscellanea Fr. Ehrle*, I, 1924, 407-456; VAN DER VAT, *Die Anfänge der Franziskanermissionen*, 198. — Hingewiesen sei in diesem Zusammenhange auf A. RUBIO Y LLUCH, *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval*, I, 1908, 205: Pedro III von Aragonien veranlasste 1363 die Uebersetzung einer arabischen Schrift De agricultura. Der Uebersetzer ist nicht genannt. Ebd. I 163 und 164 (1352) ist die Rede von einer aus dem Arabischen ins Katalanische übersetzten, nicht näher bezeichneten Schrift.

(4) Genaueres über Raymund s. bei ALTANER, *Dominikanermissionen*, 95 f. und in der von mir in der *Biblischen Zeitschrift* (sonst: *BZ*) 21, 1933-1934, 299 A. 1 notierten Literatur. Dazu ist noch nachzutragen: M.-H. LAURENT in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* (sonst: *AFP*) 2, 1932, 146 A. 4, wo Mitteilungen über Mss des Cap. Jud. gemacht werden; s. u. S. 427 A. 1.

(5) ALTANER: *BZ* 21, 1933-1934, 304 f. Die neuere Literatur bei G. MOLLAT, *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, 3, 440 und bei GRABMANN, *Lexikon*

— Inwieweit andere spanische antiislamische Polemiker des 13. Jahrhunderts wie *Roderich Ximenes*, Erzbischof von Toledo († 1247) und *Petrus Paschalis* († 1300), Bischof von Granada, auch arabisch verstanden, vermag ich nicht festzustellen (1).

8. Der Dominikaner *Wilhelm von Tripolis* ist als erfolgreicher Sarazenenmissionar und als Verfasser eines mit einer für seine Zeit ungewöhnlichen Objektivität geschriebenen Werkes über den Islam bekannt, das unter dem Titel De statu Saracenorum et Mahometo pseudopropheta eorum et eorum lege et fide erschienen ist (1273). Er ist wahrscheinlich als Sohn fränkischer Eltern in Syrien geboren und konnte in arabischer Sprache predigen. Den Koran las er in der Originalsprache und kannte, wie es scheint, auch Kommentatoren des Koran (2). Fr. Wilhelm wurde 1273/74 auf seiner allerdings nicht zu Ende geführten Reise zum Grosschan der Tataren auch mit dem später berühmt gewordenen Venetianer Marco Polo bekannt, den wir gleichfalls zu den Kennern der arabischen Sprache zählen dürfen (3).

9. Aus theoretisch-wissenschaftlichem Interesse betrieb der berühmte Franziskaner *Roger Bacon* († 1294) seine Sprachstudien. Ausser Griechisch, Hebräisch und Aramäisch hatte er auch einige Kenntnisse im Arabischen (4).

---

für Theol. und Kirche I 683 f.; E. LALANDE, *Arnaud de Villeneuve, Sa vie et ses œuvres,* Thèse Paris 1896, 34 f.; dazu J. CARRERAS Y ARTAU, *La Llibreria d'Arnau de Vilanova* und P. MARTI DE BARCELONA, *Nous documents per la biografia d'Arnau de Vilanova* in: *Anal. sacra Tarraconensia,* 11, 1935, 85-128.

(1) Weiteres s. bei ALTANER in: *HJB* 1936, 233: hier noch einiges über weitere antiislamische Polemiker und ein Hinweis auf den nach 1367 verstorbenen Dominikaner Jakobus Dominici, der, wie es scheint, eine neue lateinische Uebersetzung des Koran besorgt hat.

(2) Wilhelms Schrift wurde von H. PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge,* 1883, 575-598 erstmals vollständig ediert. Hier werden S. 589 n. 23 sapientes qui glossant praedictum verbum (Mahometis) erwähnt; S. 594 n. 43 heisst es: dicunt glossatores Alcorani. Genaueres über sein Leben und die ältere Literatur bei ALTANER, *Dominikanermissionen,* 85-88 und *HJB* 1936, 229; dazu F.-M. ABEL O. P. in: *Miscellanea Dominicana,* Romae 1923, 226 f.

(3) A. BÜRCK, *Die Reisen des Venetianers Marco Palo im 13. Jahrhundert,* 1845, 47 und A 23; ALTANER in: *ZKG* 1936, 105.

(4) H. FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden,* 1904, 416 f.; CH. B. VANDERWALLE, *Roger Bacon dans l'histoire de la philologie,* 1929 (Sonderdruck aus *La France franciscaine,* 1928, 315-410,

10. Der Franziskaner *Fidentius von Padua* lebte wahrscheinlich mehr als 20 Jahre ununterbrochen im Orient und hat sich eine anscheinend ausreichende Kenntnis der arabischen Sprache angeeignet, denn 1289 verhandelte er nach dem Falle von Tripolis mit dem Sultan von Damaskus wegen der Freilassung der christlichen Gefangenen (1). In seiner 1291 nach seiner Rückkehr in die Heimat verfassten Schrift De recuperatione Terrae sanctae berichtet er über ein bei dieser Gelegenheit im Lager der Sarazenen geführtes theologisches Gespräch, das allem Anschein nach ohne die Hilfe eines Dolmetschers erfolgt ist (2). Ausserdem finden sich bei ihm auch einige Koranzitate (3).

11. Ueber das Verhältnis des grössten mittelalterlichen Islammissionars *Raymundus Lullus* († 1316) zur Kultur des arabischen Orients und seine Sprachkenntnisse sind wir auf Grund seines Schrifttums genauer unterrichtet. Es genügt hier darauf hinzuweisen, dass die älteste von einem Zeitgenossen verfasste Vita ausdrücklich davon erzählt, dass Lull nach seiner Bekehrung sich neun Jahre lang mit Uebungen der Frömmigkeit, philosophisch-theologischen Studien und dem Erlernen der arabischen Sprache beschäftigt hat. Sein Sprachlehrer war ein maurischer Sklave. Lull beherrschte das Arabische so gut, dass er später mit arabischen Gelehrten disputieren konnte und sogar einzelne Schriften in arabischer Sprache verfasste (4). Wiviel des Arabischen kundige Missionare aus seinem 1276 begründeten Sprachenkolleg Miramar, das fast 20 Jahre bestanden hat, hervorgegangen sind, lässt sich nicht feststellen (5). Erwähnt sei noch, dass Lull an mehreren Stellen seiner Schriften davon erzählt, dass ein *arabisch sprechender*

1929, 45-90; hier die gesamte ältere Literatur; dazu ALTANER: *BZ* 21, 1933/1934, 294; M. BOUYGES, *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes?* in: *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, 5, 1931, 311-316; danach hat R. Bacon neben den von ihm in lateinischer Uebersetzung gelesenen arabischen Autoren keine arabischen Originale gekannt.

(1) GOLUBOVICH, I, 291 f., 426-428; II, 1-6.

(2) Ebd. II, 21; hier ist 9-60 seine Schrift herausgegeben.

(3) Ebd. II, 18, 21, 22.

(4) Vita b. Raymundi Lulli ed. B. DE GAIFFIER, *Analecta Bollandiana*, 48, 1930, 151 n. 11; vgl. ALTANER: *HJB* 53, 1933, 191 f.

(5) Ueber einen Franziskaner *Simon von Puigcerda* und zwei anonyme Minderbrüder als Schüler dieses Kollegs vgl. VAN DER VAT, 181.

Missionar, der jedoch nicht mit Namen genannt wird, den erfolglosen Versuch gemacht habe, den Emir von Tunis für das Christentum zu gewinnen (1).

12. Aus einem Schreiben marokkanischer Christen an den Papst (1307) können wir entnehmen, dass der 1307 zum Missionsbischof von Marokko geweihte frühere Lektor der Theologie *Bernard von Murcia O. P.* arabisch sprach (2).

13. Genauer Bescheid wissen wir über den grossen Orientmissionar, den Florentiner *Ricoldo da Monte Croce O. P.* († 1320) (3). Kurz nach 1285 ging er nach dem Osten, ohne dass er, wie es scheint, sich sprachlich besonders darauf vorbereitet hätte. Noch während seines sechsmonatigen Aufenthalts in Täbris (1289/90) musste er bei seinen Predigten die Hilfe eines Dolmetschers in Anspruch nehmen. Dasselbe dürfte auch noch während seiner Tätigkeit in Mossul und an anderen Orten geschehen sein, wo er vor dem jakobitischen Klerus und Volk arabisch gepredigt hat (4). Erst in Bagdad, der Metropole arabischer Kultur und Wissenschaft, wo er während seines mehrjährigen Aufenthalts arabische Schulen besuchte und in regem Gedankenaustausch mit arabischen Gelehrten stand, gewann er eine gute Kenntnis der arabischen Sprache, Literatur und Theologie des Koran (5). Als Niederschlag dieser seiner

(1) SALZINGER, *Opera B. Raymundi Lulli,* t. IV *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto,* S. 4; *Obres de Ramon Lull Edicion original,* Palma Mallorca IX, 1914, 326 n. 5 f.; De acquisitione Terrae sanctae ed. E. LONGPRÉ in: *Criterion,* Barcelona III, 1927, 276: narratur, quod quidam christianus religiosus bene in arabico litteratus ivit Tunicium disputandum cum rege, qui Miramamoli vocabatur. Vgl. dazu noch LITTRÉ, *Hist. litt. de la France,* XXIX, 169 und VAN DER VAT, 236. Cf. *Rech. Théol. anc. et méd.* 1935, Bull. II, 538 n. 1020: Raym. Martini soll gemeint sein.

(2) VAN DER VAT, 228.

(3) Grundlegend ist die Untersuchung von P. MANDONNET, *Revue biblique,* 2, 1893, 44 ff., 182 ff., 584 ff.; vgl. noch H. BARGE, *Allgemeine Missionszeitschrift,* 43, 1916, 27-40; ALTANER, *Dominikanermissionen,* 43, 60 f. 83 f.; ABEL in: *Miscellanea Dominicana,* 1923, 229-231.

(4) J. C. M. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor,* 1873, 123, 126 n. 41. Die bitteren Erfrahrungen, die er mit dieser Art zu predigen machte, veranlassten ihn offenbar zu den von mir an anderer Stelle mitgeteilten Äusserungen, die die Dringlichkeit und Notwendigkeit guter Sprachstudien betonen; vgl. *ZMW* 23, 1933, 234.

(5) QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* I, 1719, 506; MANDONNET, *Revue biblique,* 2, 1893, 585 A. 1; MIGNE, PG 154, 1039: Unde cum... pervenissem ad famosissimam civitatem Saracenorum Baldacum, ubi

Studien können wir heute die häufige Einfügung arabischer Ausdrücke und Zitate von übersetzten Koranstellen ansehen, die sich in seinem polemischen Werk, der Confutatio Alcorani, aber ebenso auch in anderen Schriften z. B. seinen fünf Klagebriefen finden, die er 1291 anlässlich des Falles von Accon (1291) verfasste (1). Der Klosternekrolog von Santa Maria Novella in Florenz rühmt nur seine Kenntnis des Arabischen (2), ohne darüber etwas zu sagen, ob der mit weltoffenem Auge durch den Orient reisende Missionar sich nicht auch noch einige Kenntnis anderer Sprachen des Ostens verschafft hat. Tatsächlich dürfen wir auf Grund zweier Äusserungen, die erkennen lassen, dass er wegen einer angeblich im Neuen Testament enthaltenen, auf Mohammed hindeutenden Weissagung Jesu auch den syrischen Schrifttext verglichen hat, ihm einige Kenntnis *des Syrischen* zuschreiben (3). Viel-

---

generale ipsorum et solemne habetur studium, ibi pariter linguam et litteram arabicam didici et legem eorum diligentissime relegens, et studiose in scholis et cum magistris ipsorum frequenter conferens, magis ac magis per experientiam apprehendi perversitatem praedictae legis; vgl. noch seine weiteren Mitteilungen bei Laurent, Peregrinatores, 133 n. 27, 134 n. 28. — 1301 kehrte er wieder nach seiner Heimtstadt Florenz, wo er 1320 starb, zurück; *Revue biblique,* 2, 1893, 606 f.

(1) Die von Demetrius Kydones ins Griechische übersetzte Confutatio Alcorani bei Migne PG 154, 1037-1152; über seine Schriften vgl. sonst *Rev. bibl.* 2, 1893, 596 ff. Ricoldos Klagebriefe in: *Archives de l'Orient latin,* II, 2, 1883, 264 ff. ed. von R. Röhricht mit genauem Nachweis der Koranstellen. Äusserungen über sein Koranstudium vgl. in *Arch. de l'Orient lat.,* II, 2, 286: frequenter cum legerem Alcoranum arabice, ipsum librum apertum posui super altare tuum (sc. Dei); ebd. 274: nonne legis arabice in pluribus et pluribus locis in alcorano; ähnlich ebd. 267, 281, 282, 288; vgl. noch Laurent, *Peregrinatores,* 126 n. 46, 127 n. 7. n. 9 ff., 131 n. 21, 8; 134 n. 29, 12 u. ö. — Ob der Ordensbruder Ricoldos *Petrus de Pennis,* der um 1350 gleichfalls einen Tractatus contra Alcoranum schrieb, etwas vom Arabischen verstand, ist nach dem bis jetzt zugänglichen Material nicht zu entscheiden; vgl. Altaner in: *HJB* 1936, 231.

(2) *Rev. bibl.* 2, 1893, 606 A. 3: in lingua arabica ita profecit, quod ipsum proponebat populis verbum Dei.

(3) *Archives de l'Orient latin,* II, 2. 1883, 282 und Laurent, *Peregrinatores,* 138 n. 21: vgl. dazu noch Migne PG 154, 1055. Ueber diese Stellen habe ich in: *BZ* 21, 1933/34, 303 ausführlicher gehandelt. — Ueber angebliche Mohammed-Prophezeiungen im Neuen Testament vgl. Erd. Fritsch, *Islam und Christentum, Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache,* 1930, 74 ff., 141 ff.;

leicht verstand er auch etwas vom *Persischen*, weil er sich längere Zeit auf persischen Gebiet aufgehalten hat (¹).

14. Der kühne Franziskanermissionar und Chinareisende *Oderich von Pordenone* bei Udine († 1331) (²) predigte, wie wir in einem um 1450 geschriebenen Heiligenkatalog des Franziskanerordens lesen, « während 33 Jahren in vielen Sprachen ». Oderich war ferner, wie hier erzählt wird, der Dolmetscher seines Oberen Konrad von Pigau, der Leiter der Kiptschakmission war und selbst 30 Jahre hindurch unter den (im Tatarenreiche lebenden) Sarazenen als Missionar gearbeitet hat. Da Fr. Oderich nach dieser Quelle im Verkehr mit Sarazenen Dolmetscherdienste leistete, darf angenommen werden, dass er auch arabisch verstand (³).

15. Der spanische Dominikaner *Alfonsus Bonhombre* († 1339) übersetzte ein arabisch geschriebenes Werk eines jüdischen Rabbi Samuel, das die Messianität Jesu aus dem Alten Testament beweist, ins Lateinische und widmete seine Uebersetzung dem Ordensgeneral Hugo von Vaucemain (1333-1341) (⁴).

VAN DER VAT, 185. — Ueber *syrische* Sprachkenntnisse des Franziskaners Fr. Flamingus vgl. *Arch. franc. hist.* (sonst: *AFH*) 1925, 353 f. und ALTANER in: *ZKG* 1936, 103.

(¹) Vgl. die von Ricoldo aus dem Persischen gegebene etymologische Erklärung bei LAURENT, *Peregrinatores*, 123 n. 4.

(²) H. CORDIER, *Les voyages en Asie au XIVe siècle du bienheureux Frère Oderic de Pordenone*, 1891; GOLUBOVICH, III, 1919, 374-393: *AFH* 1917, 17-46; *T'oung Pao Archives*, 15, 1914, 405-418; 20, 1921, 275 ff., 301 ff.; 21, 1922, 387 ff.; H. MATROD in: *Études franciscaines*, 40, 1928, 19-41, 153-171, 481-503, 612-634.

(³) GOLUBOVICH, II, 61; III, 377: (Odericus) praedicans multis annis et linguis... De ipso narravit Frater Conradus de Pigan, vicarius Aquilonaris, qui et ipse inter Sarracenos XXX annis circuiens, quod quocunque dictus frater solius latini sciolus pervenit, eum linguarum interpretem reperit. Die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht über die Dolmetschertätigkeit des Oderich ist m. E. wegen des Hinweises auf das Zeugnis des Vicarius Konrad gesichert, auch wenn die hier nebensächliche Behauptung, Oderich sei die ganzen 30 Jahre hindurch mit Konrad zusammen gewesen, sicher falsch ist; über Konrad vgl. GOLUBOVICH, III, 369.

(⁴) QUÉTIF-ECHARD, I, 1719, 594 f.; MORTIER, *Hist. des maîtres généraux*, III, 154 ff.; MANDONNET in: *Dict. Biblique*, 2, 1472; ALTANER in: *BZ* 21, 1933/34, 305 f.; weitere Lit. bei U. CHEVALIER, *Répertoire des sources hist. du moyen-âge*, I², 1905, 163; s. o. S. 420 A. 1.

16. Aus dem Berichte englischer Jerusalempilger (1344/45), denen ein eigener Dolmetscher zur Verfügung stand, erfahren wir, dass sie, um die Erlaubnis der zuständigen Behörden zum Besuch des hl. Grabes zu erhalten, noch die Hilfe eines in Jerusalem lebenden arabisch sprechenden *Frater Nikolaus*, custos hospitalis Jerosolimitani, in Anspruch nehmen mussten. Dieser Frater Nikolaus stammte aus Sizilien und sprach ausser italienisch auch gut arabisch (1).

17. *Bertrand Mignanelli*, ein Kaufmann aus Siena, der in der Zeit von 1394 bis 1402 im Orient weilte und zweimal nach Jerusalem pilgerte, leistete dem 1394 am Hofe des Sultans von Damaskus weilenden Gesandten des Mailänder Herzogs Galeazzo Visconti Dolmetscherdienste. Später im Jahre 1437 wurde er anlässlich der Anwesenheit von abessinischen Gesandten auf dem Konzil von Florenz als Dolmetscher herangezogen (2).

II.

Im zweiten Teil der Untersuchung handelt es sich z. T. um Personen, deren Kenntnis des Arabischen zweifelhaft ist, und z. T. wird auf einzelne Männer hingewiesen, denen fälschlich ein Vertrautsein mit der arabischen Sprache zugeschrieben wird.

1. Wenn wir dem historisch unzuverlässigen Bericht über die « Passio » der ersten Marokkomärtyrer vom Jahre 1219, des Frater Vitalis und seiner Gefährten, Glauben schenken,

(1) Golubovich, IV, 1923, 450: clericus eloquentissimus in vulgari latino et lingua caldaica saracenorum. Die lingua vulgaris latina ist das Italienische; vgl. Altaner, *ZKG* 1934, 454 A. 43 und Matrod, *Études franciscaines*, 35, 1923, 485. Mit der lingua caldaica saracenorum ist hier für Jerusalem das Arabische gemeint. Sonst wird gewöhnlich mit lingua caldaica oder caldea das Syrische bezeichnet: vgl. die von mir in: *HJB* 1933, 218 A. 125 gesammelten Belege. In einigen anderen Fällen ist damit jedoch auch das Aethiopische gemeint; vgl. Oliverius, *Hist. Damiata* ed. Hoogeweg 1894, 264; Ludolf von Sudheim (*Archives de l'Orient latin*, II, 2, 368). Bei Matth. Parisiensis ed. Luard, V, 87; VI, 115, 163 wird mit lingua caldea das Persische bezeichnet; vgl. dazu Altaner in: *ZKG* 1936, 119f. — Über den Fr. Nikolaus vgl. sonst noch Golubovich, IV, 1923, 14, 20, 432.

(2) Golubovich, V, 1927, 301-304.

so befand sich unter ihnen ein Subdiakon *Fr. Berald,* der arabisch sprach (1). Bezeichnend für die Unglaubwürdigkeit dieser Quelle ist es jedoch, dass zugleich auch alle fünf Fratres zusammen als redend und vor den Sarazenen predigend eingeführt werden. Es wird so der Eindruck hervorgerufen, als ob sämtliche fünf Missionare sich mit den Sarazenen verständigen konnten (2).

2. Der in der Geschichte der Kreuzzüge viel genannte pägstliche Legat und Bischof von Accon *Jakob von Vitry* († 1240) und ebenso der Franzikaner *Wilhelm Rubruk,* der 1253-1255 seine berühmt gewordene Reise an den Hof des Grosschans der Tataren unternahm, werden vielfach irrigerweise als Kenner der arabischen Sprache angesehen (3). Das Gleiche gilt von dem Dominikanermissionar *Jordanus Catalani,* der jedoch persisch verstand. Um 1321 missionierte er in der Nähe von Bombay (4). Auch der bekannte Exeget *Nikolaus von Lyra O. F. M.* († 1349) ist aus der Liste der Arabisten zu streichen, er verstand vom Griechischen ebensowenig etwas wie vom Arabischen (5).

3. Wenn es richtig ist, dass der Franziskanerbischof von Marokko *Lupus* († 1266) in arabischer Sprache niedergeschriebene Predigten hinterlassen hat (6), muss sein Name in unserer Liste erwähnt werden.

4. Der wahrscheinlich dem Magdeburger Konvent angehörende Orientfahrer *Burchard de Monte Sion O. P.* bereiste während der Jahre 1283-1285 Palästina, Aegypten, Syrien, Klein-

(1) *Analecta Franciscana,* III, 585, lin. 34: minister autem verbi erat Fr. Beraldus, qui noverat Saracenorum idioma.

(2) Ebd. III, lin. 11 ff., lin. 31 ff.; 17 lin. 10 f., lin. 16 f., 587 ff., 589 lin. 17 ff. Eine kritische Darstellung der Marokkomission bei van der Vat, 46-49; sonstige Lit. bei ALTANER, *Dominikanermissionen,* 98 A. 1; dazu *La France franciscaine,* 7, 1924, 111 ff. und J. LOPEZ, *Memoria sobre la mision franciscana de Marruecos,* Tanger 1924.

(3) Genaueres bei ALTANER in *ZKG* 1936, 99, 122.

(4) *Anal. Franc.* III, 598 lin. 14 ff. L. LEMMENS, *Die Heidenmissionen des Spätmittelalters,* 1919, 88 u. C. OTHER, *Franzik. Studien,* 16, 1929, 74. Vgl. sonst über Jordan: H. CORDIER, *Les Merveilles de l'Asie par le Père Jourdain Catalani de Sévérac,* 1925; und A. C. MOULE in: *Journal of Royal Asiatic Society for 1928,* 351-361; R. LOENERTZ in: *AFP* 2, 1932, 49-55.

(5) ALTANER in: *BZ* 21, 1933/34, 306.

(6) VAN DER VAT, 220-224; 224 A. 99.

armenien, Kappadozien und Cypern (1). Nirgends erwähnt er in seinem Reisebericht, der Descriptio Terrae sanctae, dass er sich der Hilfe eines Dolmetschers habe bedienen müssen. Auf Grund von inneren Kriterien kann angenommen werden, dass er vielleicht arabisch verstanden habe. An mehreren Stellen seiner Schrift finden wir die Bemerkung, dass er auch bei der einheimischen mohammedanischen Bevölkerung Erkundigungen eingezogen habe (2). Als er von den Anschauungen der Mohammedaner über Christus, Maria und Johannes den Täufer spricht, bemerkt er: hoc legi in Alcorano, qui est liber legis eorum (3). Gelegentlich übersetzt er ein arabisches Wort ins Lateinische (4). Wenn wir berücksichtigen, dass Fr. Burchard sich für seine Orientreise besonders vorbereitet und eine Anzahl von historisch-geographischen Werken über Palästina gelesen hat (5), und dass er professor sacrae paginae, also Lektor der Theologie gewesen ist, darf man wohl mit F.-M. Abel der Vermutung Raum geben, dass er vielleicht bereits in Europa in einer der von seinem Orden ins Leben gerufenen Sprachschulen arabisch gelernt hat (6).

(1) Seine Descriptio Terrae sanctae bei LAURENT, *Peregrinatores,* 19-84; vgl. sonst ALTANER, *Dominikanermissionem,* 88 f.

(2) LAURENT, *Peregrinatores,* 20 n. 19, 29 n. 22, 59 n. 46, 60 n. 46.

(3) Ebd. 53.

(4) Ebd. 32 n. 6, 34 n. 4.

(5) Burchard kennt Flavius Josephus, Antiquitates und Bellum judaicum; Eusebius, Historia ecclesiastica; Jakob von Vitry, Hist. Jerosolimitana; vgl. LAURENT, 25 n. 5, 40 n. 8, 45, 65, 66, 67, 73, 85.

(6) *Miscellanea Dominicana,* 1923, 228; auch LAURENT, 55 A. 346 und PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge,* 1883, 26 neigen dazu, ihm einige Kenntnisse im Arabischen zuzuschreiben. Ziemlich ablehnend äussert sich dagegen V. LE CLERC in: *Hist. littéraire de la France*, XXI, 203. — Wie vorsichtig man in der Annahme von arabischen Sprachkenntnissen sein muss, können wir dem bei GOLUBOVICH III, 1919, 246-282 abgedruckten Pilgerbericht zweier irischer Franziskaner Simeon und Hugo (1322-1324) entnehmen. Wir erfahren hier ausdrücklich (III, 256, 276 f.), dass die beiden Minderbrüder sich nur mit Hilfe eines arabisch sprechenden Dolmetschers verständigen konnten. An anderen Stellen jedoch hören wir davon, dass sie in Aegypten mit Jakobiten publice et privatim über theologische Kontroverspunkte *disputiert* haben, ohne dass der Mitwirkung eines Dolmetschers gedacht wird. Wiederholt werden auch Koranzitate gebracht und in einem Fall wird sogar ein Kommentator des Koran benützt; schliesslich werden auch verschiedene arabische Termini mit lateinischer Uebersetzung wiedergegeben; vgl. III, 259; 258 f., 261, 262, 267, 274; 262 A. 5; über die Sprachschulen s. o. S. 439.

5. Aus der Geschichte der Missionen des 13. und 14. Jahrhunderts kennen wir eine Reihe von Fällen, in denen die Glaubensboten, von heisser Sehnsucht nach der Märtyrerkrone getrieben, trotz des islamischen Religionsgesetzes, das jede Propaganda für das Christentum mit dem Tode bestrafte, offen den Versuch machten, das Evangelium *vor Mohammedanern* zu verkündigen. Man könnte erwarten, dass gerade die Missionare, die sich direkt an die arabisch sprechenden Zuhörer wandten, etwas vom Arabischen verstanden haben. Dies ist jedoch meist nicht der Fall gewesen. Durch die folgenden kurzen Hinweise erhält das von mir in meinen verschiedenen Arbeiten über das Sprachenproblem in der mittelalterlichen Missionsgeschichte dargebotene Material eine neue Beleuchtung.

An erster Stelle kann hier auf die Missionsreisen des *hl. Franziskus* hingewiesen werden, der u. a. auch, wie verschiedene Berichte über seinen mehrtägigen Aufenthalt im Lager des ägyptischen Sultans vor Damiette (1220) erzählen, dort « predigte », obwohl er nicht arabisch sprechen konnte (1). Auch religionspsychologisch interessant ist der Bericht über das Auftreten eines *Fr. Livinus O. F. M.*, der 1345 während des Gottesdienstes in eine Moschee in Kairo eindrang, in der gerade auch der Sultan weilte, und den Versuch machte, in französischer Sprache zu predigen. Da ihn aber der Sultan nicht verstand, begann der Missionar plötzlich, wie der Legendenschreiber erzählt, in arabischer Sprache auf den Sultan einzureden und die Lehre des Islam anzugreifen, ohne dass er diese Sprache erlernt hätte (2). Ein anderes Sprachenwunder berichtet uns Bartholomaeus Pisanus von einem *Fr. Gentilis*, der Provinzial der italienischen Marken war (um 1340). Zunächst quälte sich der Franziskaner in Kairo vergeblich ab, die arabische Sprache zu erlernen. Als er jedoch schon entschlossen war, nach Europa zurückzukehren, trat ein Jüngling an ihn heran und mahnte ihn zu bleiben: ...et Domini ex

(1) Jordanus a Jano, Chronica ed. H. Boehmer, 1908, 9; Golubovich, I, 1906, 39. Vgl. *AFH* 1926, 559-578 und Golubovich I, 8-84; über die ersten franziskanischen Missionsversuche überhaupt vgl. van der Vat, 39-59.

(2) *Anal. Franc.*, III, 540-543; zum Wundermotiv der Sprachengabe vgl. H. Günter, *Legendenstudien*, 1906, 95, 154 A. 2 und P. Toldo in: *Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte* hg. von M. Koch, I, 1901, 340.

parte, quod hanc scias linguam, concedo. Von diesem Augenblick an sprach er gut arabisch und verblieb noch längere Zeit in Aegypten (1). Aus der Geschichte von vier im Jahre 1391 in Jerusalem getöteten Franziskanern interessieren uns hier folgende Einzelheiten. Als die vier Fratres sich entschlossen, vor den « Kadi » von Jerusalem hinzutreten und den christlichen Glauben zu verkündigen, weilten sie bereits mehrere Jahre in Jerusalem. Jeder einzelne brachte seine Predigt, die er zu halten gedachte, schriftlich aufgezeichnet mit und zwar waren die Ansprachen litteris italicis lingua araba (2) niedergeschrieben. Da also die arabisch aufgesetzte Rede in lateinischer Schrift transscribiert war, muss angenommen werden, dass sich die Brüder ihre arabische Ansprache von einem ihrer Ordensgenossen haben aufsetzen und dann umschreiben lassen, weil sie selbst wenig und gar kein arabisch verstanden. Die transscribierte Rede wurde dann auch nicht frei vorgetragen, sondern, wie ausdrücklich berichtet wird, *vorgelesen* (3). Auch aus einem uns bei Johannes von Winterthur erhaltenen Berichte über einen Franziskaner, der Märtyrer werden wollte, ist nicht klar zu erkennen, ob der den Mohammedanern predigende Frater etwas vom Arabischen verstanden hat (4).

Breslau. B. ALTANER.

(1) *Anal. Franc.*, IV, 274 f.; GOLUBOVICH, IV, 1923, 312-315.

(2) Die zweite überlieferte Fassung: in vulgari italico atque in arabico (GOLUBOVICH, V, 1927, 285) scheint mir nicht die ursprüngliche zu sein; sie gibt den wirklichen Hergang offenbar nicht richtig wieder.

(3) GOLUBOVICH, V, 285: qui ad domum ipsius (sc. Cady) perducti invicem rotulos suos produxerunt ac *legerunt* coram ipso. Der ganz Bericht über das Martyrium bei GOLUBOVICH, V, 283-289 und in: *Archives de l'Orient latin*, I, 1881, 539 ff.; vgl. noch L. LEMMENS, *Die Franziskaner im Hl. Lande*, I, 1916, 84 ff. und MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle missioni francescane*, Roma, IV, 340-343.

(4) Johannes von Winterlhur, Chronik hg. von F. BAETHGEN, 1924 (*SS rer. German*. N. S. 3), 231 f.

BULLETIN D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET BYZANTINE

V

1. *Rome et art chrétien primitif.* — 2. *Épigraphie grecque chrétienne et disciplines auxiliaires.* — 3. *Ouvrages d'ensemble sur l'art byzantin.* — 4. *Monographies et études de détail.* — 5. *Mélanges et périodiques.*

Le présent bulletin fait suite à ceux que nous avons publiés en 1928, 1930, 1932, 1934, dans l'ancienne série des *Orientalia christiana* (t. XI, XX, XXVIII, XXXIV). Son insertion dans une revue périodique nous amène à en modifier quelque peu la forme; mais notre point de vue reste inchangé. La principale différence avec le passé consistera, sans doute, dans une plus grande fréquence, à intervalles plus rapprochés.

1. — Rome et art chrétien primitif.

Le *Pontificio Istituto di Archeologia cristiana* de Rome continue la série de ses belles publications. Depuis notre dernier bulletin, la collection *Studi di Antichità Cristiana* s'est enrichie de cinq volumes.

Dans le premier (1), M. l'Abbé de Bruyne étudie les portraits de papes qui décoraient l'ancienne basilique de Saint-Paul-hors-les-murs. On sait qu'une partie des médaillons, la moitié environ, a pu être sauvée, après l'incendie de 1823, et se voit aujourd'hui au musée de Saint-Paul. (Quelques

(1) Luciano de Bruyne, *L'antica serie di ritratti papali della basilica di S. Paolo fuori le mura* (*S. A. C.*, VII). Roma, 1934. In-8°, VII-264 p., 79 fig., II pl.

autres, d'une seconde série moins importante, sont conservés dans le monastère). Le reste est connu par des copies dues principalement au Cardinal Barberini et par les observations de Bianchini et Marangoni. L'auteur reproduit tout ce qui nous est parvenu, soit en original, soit en copie — mettant souvent en regard l'original et la copie; et il s'efforce de fixer l'origine et le caractère des différents groupes de portraits: problème si longtemps débattu. Pour lui, un premier groupe est dû à saint Léon, un autre est du début du VI^e siècle; le troisième enfin remonte au pape Formose. La série des petits médaillons entre les arcs est de Cavallini. Partout, du reste, les retouches et restaurations ont été nombreuses. Les légendes qui accompagnent les portraits ont été modifiées. Des confusions se sont produites que l'auteur s'efforce de corriger. Il apporte dans l'étude du sujet une minutie extrême, que certains trouveront peut-être excessive, mais qui, assurément, laissera peu à glaner à qui voudrait s'aventurer après lui sur le même terrain (1).

Le volume suivant (2) constitue les *Actes du III^e Congrès international d'Archéologie chrétienne* tenu à Ravenne, à la fin de Septembre 1932. Ayant parlé assez longuement de ce congrès et des rapports qui y furent lus, dans un bulletin précédent (3), nous n'y reviendrons pas. Mais nous nous reprocherions de ne pas signaler ici le soin avec lequel la publication est faite. On ne saurait trop remercier l'Institut Archéologique Pontifical d'avoir tenu à nous donner intégralement le texte des communications et rapports présentés, et de n'avoir pas reculé devant une illustration extrêmement abondante, et de toute première qualité, tant par l'intérêt et la nouveauté des sujets que par la perfection de l'exécution.

M. Maurice Mesnard a entrepris de retracer — dans la mesure où cela est possible — l'histoire de *la basilique de*

(1) Une distraction fait attribuer, p. 88, n. 1, les *Inscriptiones christianae veteres* à M. Ch. Diehl.

(2) *Atti del III Congresso internazionale di Archeologia cristiana. Ravenna 25-30 settembre 1932.* (*S. A. C.*, VIII). Roma, 1934. In-8^o, VIII-528 p., 275 fig., 10 pl.

(3) Voir notre *Bulletin... III* (*Orient. christ.*, t. XXVIII, 1932), p. 293-298.

Saint-Chrysogone à Rome (1). Sur la question des origines, il interroge tour à tour les textes, qui sont rares et peu précis; les inscriptions, dont l'intérêt principal est de montrer la dépendance du cimetière de Saint-Pancrace par rapport au titre de Saint-Chrysogone; les résultats des fouilles qui, exécutées à plusieurs reprises, n'ont malheureusement jamais été poussées à fond. Il estime que le nom primitif du *titulus* est celui d'un fondateur, d'ailleurs inconnu, et que le culte du martyr d'Aquilée n'y a été introduit qu'après coup, en raison de l'homonymie. La première salle liturgique, analogue à celles de Saint-Clément et de Saint-Martin-aux-Monts, remonterait aux III^e-IV^e siècles. Agrandie plus tard, et non détruite, elle serait devenue l'église basse. De celle-ci, l'auteur reproduit à nouveau et étudie les trop rares débris de décoration peinte. Le morceau (fig. 49), d'un art barbare, attribué au X^e siècle et ainsi décrit: « un diacre tenant une torche, un encensoir à ses pieds » est important. L'encensoir, qui est en l'air, ne peut être que tenu par la chaîne, et dans la main gauche nous croyons reconnaître la pyxide. C'est le plus ancien exemple d'une représentation des diacres fréquente en Orient à partir du XI^e siècle — et qui se trouve aussi en Occident, — à laquelle nous avons consacré une récente étude (2).

Les deux derniers volumes de la série, bien que de caractères différents, sont consacrés aux monuments funéraires chrétiens. L'un (3), dû à M. Hans-Ulrich von Schoenebeck, étudie le célèbre sarcophage de Milan et les monuments du même groupe. L'étude, à la fois iconographique et stylistique, est poussée avec beaucoup de pénétration. Dans cette œuvre remarquable, l'auteur reconnaît jusqu'à trois mains différentes, celle du maître, qu'il croit grec, et celles de deux aides; il marque exactement la part de chacun. Il en fixe la date au temps de Théodose le Grand. Le sarcophage Borghèse (aujourd'hui au Louvre et, partiellement, à Rome) en est

(1) Maurice Mesnard, *La Basilique de Saint-Chrysogone à Rome* (*S. A. C.*, IX). Roma, 1935. In-8°, x-173 p., 73 fig., 1 plan h. texte.

(2) *L'attribut des diacres dans l'art chrétien du moyen-âge en Orient* (Εἰς μνήμην Σ. Λάμπρου, p. 403-416. — Sur ce recueil, voir ci-après).

(3) Hans-Ulrich von Schoenebeck, *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge* (*C. A. S.*, X). Roma, 1935. In-8°, xv-128 p., 54, fig.

une imitation romaine, un peu postérieure. Parmi les autres « sarcophages à décor de portes de villes » ceux de Tolentino et d'Ancone sont antérieurs au chef-d'œuvre de Milan; celui de Mantoue, plus récent, ce qui amène l'auteur à écrire un chapitre sur l'art à Milan au temps de Théodose et d'Honorius. Contre l'authenticité du coffret de Saint-Nazaire qui est ici invoqué, M. Morey a présenté de fortes objections (*Am. J. of Arch.*, 1919, p. 101-125). Avec raison, l'auteur réfute (p. 46-47, note) une opinion récente qui voudrait reporter au III[e] siècle le sarcophage de Junius Bassus. Le volume est magnifiquement illustré. Suivant une méthode habituelle à M. Rodenwaldt, dont l'influence est manifeste et déclarée, les considérations stylistiques sont appuyées sur des reproductions de détails à grande échelle, qui leur donnent une force singulière et emportent la conviction.

De son côté, M. Fernand Benoît étudie les cimetières suburbains d'Arles et de son faubourg, au delà du Rhône, Trinquetaille (¹). L'étude est surtout topographique et historique. Elle s'applique à identifier les anciens cimetières, malheureusement détruits pour la plupart, les églises, chapelles, monastères qui y furent élevés. Par bonheur pour l'archéologie chrétienne, ce qui subsiste des célèbres Aliscamps est justement la partie postérieure au triomphe de l'Église. Mais les monuments ont été fâcheusement bouleversés et dispersés. Chemin faisant, l'auteur restitue à leur lieu d'origine certaines de ces pièces qui ont émigré fort loin: jusqu'à la région lyonnaise ou à Paris. Le sarcophage « aux arbres » signalé, d'après Millin, par Leblant, comme proche de Carpentras et que M. Benoît situe exactement « dans une campagne, à Bedoin » est, si je ne me trompe, inédit. Il mériterait d'être étudié et publié, car il offre une représentantion anormale et intéressante d'une scène qui ne peut guère s'interpréter que comme une Ascension (¹).

(¹) Fernand Benoît, ancien membre de l'École française de Rome, conservateur du musée archéologique d'Arles. *Les cimetières suburbains d'Arles dans l'antiquité chrétienne et au moyen-âge* (*S. A. C.*, XI). Roma, 1935. In-8°, VII-73 p., 33 fig.

(¹) A rapprocher du fragment de l'ancien musée Kircher (aujourd'hui au musée des Thermes) publié par Garrucci, *Storia*..., V, pl. 404, 1 (en haut).

Signalons ici le remarquable sarcophage récemment trouvé à Constantinople, dans la région de Fener Issa Djami, et entré au Musée des Antiquités. De petite taille, il pouvait être destiné à un enfant d'une douzaine d'années. Les deux grandes faces sont ornées d'anges volants (plutôt que de Victoires), portant un chrisme dans une couronne de lauriers; les petits côtés ont deux groupes d'apôtres accostant la croix. M. Arif Müfit (1) qui décrit et publie la pièce, l'attribue à la première moitié du V° siècle; et l'on peut accepter cette date. Le travail de sculpture n'a pas été complètement terminé. Les têtes d'un des groupes d'apôtres sont restées à l'état d'ébauche. De l'autre côté, une seule tête, celle de saint Paul est achevée; et elle est fort belle: la manière rappelle tout à fait celle du maître grec du sarcophage de Milan. Ces groupes d'apôtres accostant la croix doivent être rapprochés d'un des plats de reliure Kouchakdji (2) et peuvent l'expliquer, quoique le mérite de l'œuvre constantinopolitaine (malgré des fautes de proportions) soit bien supérieur.

2. — Épigraphie grecque chrétienne et disciplines auxiliaires.

M. V. Beševliev qui s'y était préparé par plusieurs publications préliminaires ou par des études particulières (3), nous a donné récemment le recueil des « inscriptions protobulgares », c'est-à-dire des textes épigraphiques rédigés en un grec plein de barbarismes et d'expressions bulgares, remontant pour la plupart à l'époque des khans Kroum et Omourtag (4).

(1) Arif Müfit, *Istanbulda bulunan bir prens lahti. Ein Prinzensarkophag aus Istanbul.* (*Publications des Musées des Antiquités*, X). Istanbul, 1934. (En turc et allemand). In-8°, vii pl.

(2) *Syria*, 1926, p. 121. Tant qu'elle était isolée, cette représentation pouvait éveiller des soupçons. Le sarcophage de Constantinople montre que le thème était connu en Orient avant le VIe siècle, date probable du plat de reliure.

(3) Voir notamment sa communication au Congrès de Sofia: *Die byzantinischen Bestandteile der protobulgarischen Inschriften* (*Actes du IVe Cong. des Ét. Byz.*, pp. 269-272).

(4) V. Beševliev, Пъвобългарски надписи. Уводъ, текстъ и коментаръ. *Die protobulgarischen Inschriften. Einleitung, Text und Kommentar.* (*An-*

La valeur historique d'un bon nombre de ces textes est considérable; tous présentent un réel intérêt du point de vue philologique; mais l'irrégularité de la langue. l'imperfection de la gravure et souvent l'état fragmentaire du document en font l'explication fort malaisée. Aussi M. Beševliev n'a-t-il rien négligé pour rendre la publication aussi complète que possible et épuiser toutes les difficultés de lecture et d'interprétation. Sur les quelque 160 pages de sa brochure, une douzaine seulement est consacrée au *corpus* des 48 textes. Tout le reste appartient à l'introduction, aux commentaires philologiques et historiques, aux index minutieusement dressés. Jamais, je crois, recueil de textes n'a été accompagné d'un tel luxe d'explications.

On pouvait croire que tout ce qui était susceptible de solution avait enfin livré son secret, et qu'il ne restait plus rien à ajouter à de si patientes recherches. Pourtant M. Grégoire, dans un très brillant article de Byzantion (1), limitant son effort à un petit nombre de textes, a tâché de combler quelques lacunes, d'éclaircir quelques points douteux. Il y montre une ingéniosité extrême, accompagnée d'une érudition prodigieuse. Parfois la hardiesse dans les restitutions paraîtra quelque peu imprudente. Mais le progrès réalisé est incontestable. Il a décidé M. Beševliev à donner un supplément à sa publication première (2). Il y ajoute les inscriptions du cavalier de Madara, dont les irritantes énigmes sont loin d'être toutes résolues, et quelques menus fragments (n. 49-56). Des suggestions de M. Grégoire, il retient ce qu'un nouvel examen des originaux permet d'accepter. Le commentaire est enrichi de nombreuses références à des travaux récents. L'illustration photographique, abondante dès le premier fascicule, reçoit ici un complément important... Cette excellente publication ne laisse qu'un seul regret du fait de sa langue, qui la rend peu

---

nuaire de l'Université de Sofia. Fac. hist.-phil., XXXI, 1). Sofia, 1934. (En bulgare). In-8°, 164 p., XXV pl., 1 carte.

(1) H. Grégoire, *Les sources épigraphiques de l'histoire bulgare* (*Byzantion*, IX, 1934, pp. 745-786).

(2) B. Beševliev, Първобългарски надписи. Добавки и оправки. *Die protobulgarischen Inschriften. Ergänzungsheft*. (*Annuaire de l'Un. de Sofia*. Fac. hist.-phil., XXXII, 5). (En bulgare). Sofia, 1936. In-8°, 48 p., XXX pl.

accessible à beaucoup de lecteurs. Il fut question, si je ne me trompe, d'un projet d'édition française. Nous souhaitons de le voir se réaliser. En allégeant le commentaire, on en ferait — à peu de frais, semble-t-il — un instrument de travail capable de rendre à beaucoup les plus grands services.

M. Jean Lassus, de l'Institut français de Damas, a entrepris un inventaire et un relevé rapide de tous les monuments anciens d'une région déterminée de Syrie, formant un rectangle d'environ 40×50 kilomètres au nord-est de Hama. La région choisie ne l'a pas été pour sa richesse en monuments, mais parce qu'elle a presque entièrement échappé jusqu'à présent aux recherches des archéologues. C'est dire que le butin rapporté d'une série d'allées et venues, très patiemment et très judicieusement menées, ne présente pas de pièces exceptionnelles. Néanmoins il est intéressant. Et la méthode est bonne, et mériterait d'être étendue au reste de la Syrie, du moins aux territoires qui, comme celui-ci, n'ont jamais été explorés d'une manière méthodique.

La publication doit comprendre deux volumes. Le second sera un album de planches photographiques où nous aurons sans doute des morceaux de valeur. Le volume de texte, que nous avons sous les yeux, contient l'inventaire [1]. Pour certains monuments, une simple mention; pour d'autres, une description plus ou moins détaillée, mais qui se borne toujours à l'essentiel. De nombreux dessins, bien venus: plans sommaires d'édifices, détails d'architectures, croquis de décors sculptés, principalement de linteaux ou de portes en basalte. (Remarquer, p. 153, un curieux relief de stylite; p. 99, une image sculptée de la Vierge). Beaucoup de fac-similés d'inscriptions. La partie épigraphique est pour nous la plus importante. 134 textes, en majorité nouveaux: les lectures de ceux qui étaient connus sont amendées. Les textes datés sont en proportion anormale: 51, soit près des deux cinquièmes. Sur le nombre, les trois premiers sont des années 145, 150, 165; deux autres sont du milieu du IIIe siècle; tout le reste s'échelonne entre

[1] Jean Lassus, *Inventaire archéologique de la région au nord-est de Hama.* (*Documents d'études orientales,* IV). Institut français de Damas [1935]. In 4° carré, xvii-250 p., 216 fig., 1 carte hors-texte.

356 et 602 (la majorité, du VIe siècle). On devine que l'épigraphie chrétienne tirera grand profit de la collection. Non pas que les textes soient très remarquables: la plupart ne s'écartent pas des formulaires connus; mais le nombre des points de repère chronologiques est précieux. Les tables sont dressées avec une méthode irréprochable. Ajoutons que le volume, sorti des presses de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth, se présente sous une forme discrètement moderne, d'une sobre élégance, des plus attrayantes.

La méthode suivie par M. Jean Lassus est celle que l'« American Society for archaeological researches in Asia Minor » entend appliquer, dans les *Monumenta Asiae Minoris Antiqua,* à la totalité du territoire anatolien. Dans nos deux précédents bulletins nous avons fait connaître les débuts brillants de l'entreprise (1). Depuis 1933, nous n'avons plus rien reçu. Sans doute, effet de la crise qui règne également, dans la librairie, sur les deux rives de l'Atlantique. Mais une heureuse nouvelle nous rendrait confiance, s'il en était besoin, en la vitalité de l'œuvre. Elle s'est récemment associé M. Louis Robert qui est en passe de devenir le meilleur épigraphiste de notre temps. Il a consacré les voyages de ces dernières années à l'étude de la Carie (2), et nous en promet les résultats dans un prochain volume des *M. A. M. A.* L'important édit de Mylasa (*Inscr. gr. chr. d'A. M.*, ne 240), perdu depuis Pococke, a été retrouvé, dégagé, copié, photographié. Riche aubaine pour les byzantinistes et les juristes.

Par un dernier et magnifique volume, M. Gerola a complété la publication des *Monuments Vénitiens de l'île de Crète* (3), dont les trois premiers volumes (quatre tomes) avaient paru de 1906 à 1917. Ce couronnement de l'œuvre mérite tous

(1) *Orient. christ.*, XXVIII, 1932, p. 238-247; XXXIV, 1934, p. 197-199.

(2) Louis Robert, *Rapport sommaire sur un premier voyage en Carie American Journal of Archaeology,* XXXIV, 1935, p. 331-340). *Rapport sommaire sur un second voyage en Carie* (*Revue archéologique,* oct.-déc., 1935, p. 152-163).

(3) Dottor Giuseppe Gerola, *Monumenti Veneti dell'isola di Creta.* Vol. IV, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1932. In-4°, 626 p., 5 pl. Nombreuses fig.

les éloges. Il se compose de deux parties. La première est une étude des ouvrages hydrauliques : aqueducs, citernes, fontaines, bains, ponts, moulins, ports, arsenaux, que suit un appendice sur les « lions de Saint-Marc » et les emblèmes héraldiques.

La seconde, de beaucoup la plus importante à notre point de vue, est un autre appendice donnant le *corpus* des inscriptions crétoises depuis les débuts de l'époque byzantine : d'abord les latines, italiennes, françaises (p. 301-389), puis les grecques (p. 390-595), enfin deux hébraïques (596-597). Attirons surtout l'attention sur les deux cents pages d'inscriptions grecques, publiées avec un luxe de photographies et de fac-similés, appelés à rendre de grands services pour l'étude de la paléographie monumentale. Naturellement, les textes d'époque vénitienne sont les plus nombreux ; mais il y en a une quantité appréciable remontant aux débuts du moyen âge byzantin. P. 557, n° 43 : un intéressant exemple de datation d'un texte (VII^e-VIII^e s.) connaissant l'indiction, le quantième du mois et la férie (1). Cette importante collection a été recueillie et la publication en a été préparée en collaboration avec feu Stefano Xanthoudidis (2). On regrettera, sans doute, que ce *corpus* ne présente pas une numérotation continue qui eût facilité les renvois.

Parmi les ouvrages pouvant prêter appui aux études d'épigraphie et d'archéologie byzantines, nul peut-être ne sera plus utile que le *Corpus Notitiarum episcopatuum*, si longtemps attendu, dont nous annoncions le premier fascicule — simple introduction — il y a quatre ans (*Orient. Christ.*, XXVIII, 1932, p. 258-259). Depuis cette date, le décès de l'auteur aurait pu compromettre le succès de l'entreprise, si celle-ci n'avait été assurée du concours de l'Institut d'Études byzantines de Kadiköy. Le R. P. V. Laurent a recueilli les documents de Gerland ; il a assumé la charge de les compléter et de les publier. De ce fait, l'ouvrage, commencé en allemand, se con-

(1) Voir l'exemple que nous avons développé dans les *Orientalia christiana*, XXVI, 1932, p. 151-153.

(2) Voir S. A. Xanthoudidis, Χριστιανικαὶ ἐπιγραφαὶ Κρήτης (Ἀθηνᾶ, t. XV, 1903).

tinue en français. Nous avons entre les mains le début du volume I^er^ consacré au listes conciliaires (les *Notitiae* proprement dites sont réservées au tome II). Ce fascicule (1) comprend deux documents d'inégale importance: la liste, fort brève, du synode de Constantinople en 394 (2), et celle du concile d'Éphèse. Celle-ci, publiée avec un soin remarquable (p. 59-97), est précédée d'une longue étude qui, à vrai dire, aurait pu être allégée. Plusieurs de ses parties touchent à l'histoire du concile plutôt qu'elles ne visent à l'établissement du texte du document et à son explication. Mais les historiens ne s'en plaindront pas. Peut-être quelques-uns souhaiteraient-ils une rédaction et une présentation plus limpides. Certains tableaux, tout à fait clairs pour qui les a dressés, embarrasseront un lecteur peu au courant de la matière. Sans doute, résultat des conditions dans lesquelles le fascicule aura été rédigé, traduit, et remanié. Que l'auteur actuel ne craigne pas, dans la suite, de s'assimiler la matière et de nous la rendre, en français, parfaitement digérée.

Le fascicule se termine par de bonnes tables et il est précédé d'une notice biographique et bibliographique sur E. Gerland.

Au même titre nous signalerons le tout récent volume consacré par MM. Diehl et Marçais au *monde Oriental* de 395 à 1081, dans l'*Histoire du Moyen-Age* éditée par les Presses Universitaires de France. On sait que le tout fait partie d'une *Histoire générale* publiée sous la direction de M. Gustave Glotz (3). Louons dans ce volume la clarté de l'exposition, l'étendue et l'exactitude de l'information. Nous insisterons sur-

(1) *Corpus notitiarum episcopatuum Ecclesiae Orientalis Graecae*. Vol. I. *Les listes conciliaires* établies par E. Gerland. revues et complétées par V. Laurent A. A. Fasc. II. Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1936. In-4°, xvi-106 p.

(2) Au titre, ce Synode est appelé, je ne sais pourquoi, « Synode de Gabadius ». Le vrai nom apparaît au corps de l'ouvrage: « Causa Gabadii et Agapii ». Les titres courants erronés, de la p. 7 à la p. 13, risquent d'engendrer quelque confusion.

(3) Carles Diehl, membre de l'Institut, professeur honoraire à la Sorbonne, et Charles Marçais, correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres d'Alger, *Histoire du Moyen-Age*, t. III. *Le Monde Oriental de 395 à 1081*. Paris, 1936, In-8°, viii, 628 p.

tout sur l'attention donnée au développement des institutions, de la civilisation et des arts à Byzance. Dans les chapitres concernant ces matières, M. Diehl met à jour ce qu'il a écrit en ses ouvrages antérieurs, en tenant compte des plus récentes recherches. C'est ainsi que nous le voyons attribuer (p. 517) à Romain II, et non à Romain IV, le feuillet d'ivoire du Cabinet des médailles.

3. — **Ouvrages d'ensemble sur l'art byzantin.**

Tous les amis de l'art byzantin attendent avec impatience l'achèvement du grand ouvrage de MM. Hayford Pierce et Royall Tyler. Annoncé depuis assez longtemps par la « Librairie de France », le premier volume devait paraître en octobre 1931, le second en janvier 1932, les autres devaient se suivre de six mois en six mois environ. En fait, nous n'avons reçu jusqu'à présent que les deux premiers volumes [1]. Nous souhaitons vivement en voir la suite, car le caractère de cet ouvrage, tout à fait nouveau, lui assure un succès durable: il aura désormais sa place à côté des grandes histoires de l'art byzantin dues à M.M. Diehl, Dalton, Wulff. Ici la plus grande place, et de beaucoup, est réservée à l'illustration. Les deux volumes parus forment un total de quatre cent huit planches in-quarto, où les sujets sont reproduits en phototypie et à grande échelle, ce qui permet une étude minutieuse. Nous approuvons les auteurs d'avoir très souvent préféré la reproduction d'un détail à l'ensemble. Le choix des objets est parfaitement judicieux. Il est commandé par la conception que les auteurs se font de l'art byzantin, ainsi défini au début du premier volume: « un art de grand luxe, un art de cour, religieux en tant qu'il s'emploie à donner au lieu et aux objets du culte une splendeur digne du Basileus et des grands personnages de sa suite ». De là, prépondérance, dans l'ouvrage, de ce que l'on appelle les *artes mi-*

[1] Hayrford Pierce et Royall Tyler. *L'Art Byzantin.* 200 (et 208) planches en phototypie décrites et commentées. Tomes I et II. Paris, Librairie de France, 1932 et 1934. Grand in-4°, 1 carte, 116 p., 200 pl. ; et 1 carte, 151 p., 208 pl.

nores ou les arts industriels. L'architecture, en tant que telle, est absente, et elle n'intervient que comme support de la décoration. Exception est faite cependant pour Sainte-Sophie, dont la conception architecturale est brièvement, mais exactement définie (1): on ne pouvait y échapper, si étroite est, dans ce monument unique, la liaison entre la conception architecturale et le décor. C'est, du reste, ce qui fait de Sainte-Sophie non seulement le chef-d'œuvre de l'architecture byzantine, mais le chef-d'œuvre de l'architecture tout court. C'est ce qui fait qu'en y entrant, personne n'échappe à une impression que l'on n'éprouve nulle part ailleurs: un éblouissement devant tant de richesse, et une pleine satisfaction de l'esprit, tant cette richesse paraît postulée par le monument lui-même: si extraordinaire, elle semble la plus naturelle du monde. On vante souvent l'inégalable impression d'unité que donnent les lignes de Sainte-Sophie: on oublie que cette unité s'étend aussi à tout le décor, jusqu'à ses moindres détails.

Mais revenons à nos auteurs. Chaque volume comprend, outre les planches, un texte relativement court qui comprend d'abord un résumé chronologique de l'époque envisagée: IVe et Ve siècles pour le premier volume, VIe pour le second; puis quelques pages où les principales caractéristiques de l'art pendant cette période sont brièvement indiquées, enfin le commentaire des planches. Celui-ci forme la part la plus importante du texte. Les auteurs s'appliquent à préciser la chronologie des monuments, à en définir le style. Pour leurs datations, ils font souvent appel aux monnaies, seule série à peu près complète et ininterrompue de points de repères chronologiques. Ils ont raison d'attirer l'attention sur ce critère, d'une sécurité absolue, d'une application souvent facile, qui a été trop négligé jusqu'ici. Peut-être se montrent-ils un peu sévères à l'égard des mosaïques de Ravenne, presque absentes de leurs volumes. Il est vrai que le travail des res-

(1) Définition éclairée par des photographies, non par des plans et des coupes. Le cliché de la pl. 104 (t. II), fait avec un objectif à grand angle a l'avantage d'embrasser une plus grande partie du monument ; mais, comme toujours en ce cas, il le déforme en allongeant la nef: la coupole y devient elliptique. Nous préférons le cliché Sebah que l'on trouve ordinairement dans les ouvrages de ce genre ; il donne une impression plus juste.

taurateurs y a sévi plus que partout; et le livre se plaît à nous mettre sous les yeux des morceaux avant et après restauration, dernier et avant dernier état (celui-ci étant loin d'être le primitif). Mais il semble qu'on aurait pu être moins exclusif. En tout cas, louons les auteurs de n'avoir voulu nous présenter que du certain et de l'authentique. Notons en passant qu'ils accueillent le « calice d'Antioche », tout en lui attribuant, croyons-nous, un peu plus d'âge qu'il ne conviendrait (1).

Le second volume de l'*Histoire de l'art byzantin* dont la upblication, sous la direction de M. Charles Diehl, fut entreprise par le regretté G. Van Oest, est consacré au *Monuments d'Architecture byzantine* (2). Il est dû à la plume de Jean Ebersolt, trop tôt enlevé à nos études il n'y a pas trois ans. L'ouvrage, tel qu'il paraît, est entièrement de lui, à la réserve des tables, dressées par M. Georges Seure.

Tant par la forme que par le caractère, ce volume se distingue du premier de la série (3). Il se compose d'un texte dense, illustré de nombreux dessins, extrêmement nourri et doté d'une multitude de références; puis, d'une série de belles planches photographiques. C'est à peine si parmi celles-ci, quelques-unes, reproductions de reproductions, laissent un peu à désirer (4). Le texte donne un répertoire presque complet des monuments conservés. Ils sont brièvement décrits et caractérisés; et pour la plupart on trouvera, soit dans le texte même, soit dans les quelque 200 « notices » qui suivent, une

(1) « Vers 400 » disent-ils (t. I, p. 70). Le mérite artistique du calice est apprécié à sa juste valeur : « on l'a loué d'une façon extravagante »... il reste : quelque chose de « joli »... « un art un peu hybride et faible » si on le compare aux œuvres « franchement byzantines » (*ibid.*). — Le relief reproduit t. II, pl. 153b, appartient au musée de Varna, non de Sofia.

(2) Jean Ebersolt, docteurs ès-lettres, *Monuments d'architecture byzantine*. (*Histoire de l'art byzantin*, publiée sous la direction de M. Charles Diehl, [II]). Paris, Les éditions d'art et d'histoire, 1934. In-4°, vi-217 p., 74 fig., XLVIII pl.

(3) Pour ce volume, voir notre précédent bulletin, *Or. Christ.*, XXXIV, 1934, p. 222-224.

(4) Pour la basilique de Bethléem (pl. III) il semble qu'on aurait pu se procurer une photographie sans le mur de séparation devant le sanctuaire, qui est détruit depuis bien des années.

bibliographie des plus abondantes. Nous croyons qu'elle était absolument à jour au décès de l'auteur. Cette richesse et cette précision dans la documentation confèrent à l'ouvrage une valeur qui n'a rien d'éphémère. Ce livre, d'apparence luxueuse, est en même temps un répertoire technique que les savants auront longtemps encore avantage à consulter.

On pourrait sans doute critiquer le classement des monuments, basé trop exclusivement sur la comparaison des plans. D'où certaines juxtapositions qui surprennent. Le livre, on le sent, n'a pas été rédigé par un architecte. Mais contentons-nous de ce qu'il nous donne. Tel qu'il se présente, il est d'un usage commode; et, grâce à ce fil conducteur, un peu trop étranger, peut-être, à ce qui fait la vie de l'architecture, on s'oriente aisément à travers le dédale des monuments présentés. Ce sont surtout des édifices religieux: principalement des églises; puis quelques monastères. Une place assez restreinte est faite à l'architecture civile. L'architecture militaire est plus abondamment représentée [1].

En dernière heure, nous recevons le troisième volume de la série, celui que M. Louis Bréhier consacre à *la Sculpture* et aux *Arts mineurs* [2]. Par la forme, il se rapproche davantage de celui M. Diehl sur *la Peinture*. Même nombre de pages et de planches; même division du texte en deux parties: un bref tableau d'ensemble, puis le commentaire des planches. Comme s'il se pliait à un désir que nous avons exprimé (*Or. Chr.*, XXXIV, p. 223), l'auteur donne une bibliographie générale, réduite à l'essentiel, et pour la plupart des monuments reproduits, il indique les principaux travaux qui leur ont été consacrés. En débutant, il explique pourquoi la grande sculpture se trouve jointe, dans son livre, aux « arts mineurs »: c'est que, chez les Byzantins, elle est indissolublement liée à

(1) Quelques inexactitudes de détail, en des raccourcis trop brefs, énoncés de façon trop catégorique: par exemple (p. 127) cette affirmation, au sujet de l'arc outrepassé, que « ni Rome, ni Constantinople ne l'ont employé en architecture ».

(2) Louis Bréhier, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Clermont-Ferrand, *La sculpture et les Arts mineurs byzantins.* (*Hist. de l'A. B.*, [III]). Paris, Les Editions d'art et d'histoire, 1936. In-4°, 112 p., XCVI pl.

la décoration et que celle-ci revendique de plein droit les arts dits « mineurs », lesquels ne doivent pas s'entendre, d'ailleurs, comme s'ils ne comprenaient que de menus objets. Ne voyons-nous pas ranger sous ce titre des iconostases, des portes monumentales de bois ou de bronze?

Dans le texte, comme dans les planches, les objets sont rangés par catégories: sculpture, glyptique, ivoire, bois, bronze, orfèvrerie, émail, joaillerie, céramique, tissus. Chaque série est conduite des origines jusqu'au XV[e] siècle et au-delà. Peut-être le développement parallèle des diverses techniques eût-il mieux apparu si toute la matière eût été distribuée par larges périodes. On est surpris de voir la porte de Sainte-Sabine voisiner — seulement parce qu'elle est en bois — avec des pièces très postérieures. — Dans cette porte, au panneau si discuté qui, à notre avis, représente non « la Seconde Venue » (*sic*, p. 79), mais le triomphe du Christ, ce n'est pas « la Vierge » qu'il faut reconnaître entre les deux apôtres, mais bien une image symbolique de l'Église, et plus précisément — croyons-nous — de l'Église romaine assistée de ses deux fondateurs, Pierre et Paul. Le sens de ce mystérieux tableau nous paraît donné par un passage d'une homélie de saint Grégoire (1) qui, bien que postérieur au monument, peut être invoqué pour l'expliquer, car il exprime un symbolisme que l'orateur suppose connu de ses auditeurs et qui, par conséquent, devait avoir cours depuis longtemps à Rome (2).

Traitant à peu près la même matière, mais moins abondamment que MM. Peirce et Tyler, M. Bréhier se rencontre souvent avec eux. Son choix, naturellement, est plus restreint, et il se tient aux pièces principales. On trouvera cependant

(1) « De hac ascensionis eius gloria etiam Habacuc ait: Elevatus est sol et luna stetit in ordine suo. Quis enim solis nomine nisi Dominus? et quae lunae nomine nisi Ecclesia designatur? Quousque enim Dominus ascendit ad caelos, sancta eius Ecclesia adversa mundi omnino formidavit; at postquam ascensione eius roborata est, aperte praedicavit quod occulte credidit. Elevatus est ergo sol et luna stetit in ordine suo: quia cum Dominus caelum petiit, sancta eius Ecclesia in auctoritate praedicationis excrevit ». (S. Greg. *Homil. in Ev.*, lib. II, XXIX. Migne, *P. L.*, 76, col. 1248-1249).

(2) D'autres représentations analogues, comme celles de l'ampoule de Bobbio (Celi, *Cimeli Bobbiesi*, p. 17, fig. 61) et du Paris. gr. 510 (Omont, *Miniatures*, pl. XLIII) reposent sur des symbolismes de même genre. Pour la dernière, le symbolisme est développé par saint Grégoire de Nazianze.

chez lui des objets peu connus, comme la patène Stoclet de Bruxelles et le saint Démétrius en émail de Berlin.

Un seul regret, du fait de certaines planches tirées trop noires.

4. — Monographies et études particulières.

Le « Crac des Chevaliers », entre Homs et Tripoli, récemment acquis par l'État français, débarrassé des masures modernes qui l'encombraient et sagement restauré, est la plus belle des constructions militaires des Croisés en Syrie, et peut-être le meilleur échantillon de l'architecture militaire du moyen âge. Prenant la succession du regretté Camille Enlart [1], M. Paul Deschamps ouvre une série d'études sur *Les Châteaux des Croisés en Terre Sainte* par un volume, accompagné d'un riche album, consacré au Crac [2]. A vrai dire, le sujet du livre déborde le titre; car une introduction de plus de cent pages est une étude historique de caractère général, de grand intérêt: historique de la conquête, géographie historique, organisation de la défense, utilisation des anciennes forteresses, influence — qui est jugée grande — des modèles byzantins [3], types divers de constructions militaires, conditions d'existence dans le châteaux forts. En somme, une introduction non seulement au présent volume, mais à toute la série qu'il promet. Puis vient l'étude du Crac : son histoire, la description de son état actuel, après les déblaiements exécutés grâce au con-

(1) Voir nos précédents bulletins: *Orient. Christ.*, XI, p. 139-142; XX, p. 102-103.

(2) PAUL DESCHAMPS, *Les Châteaux des Croisés en Terre Sainte. — Le Crac des Chevaliers, étude historique et archéologique précédée d'une introduction générale sur la Syrie Franque.* Préface de RENÉ DUSSAUD, membre de l'Institut. Plans en couleurs et croquis par FRANÇOIS ANUS, architecte D. P. L. G. Paris, Geuthner, 1934. Un vol. in-4°, XXXII-327 p., 270 fig. Un album in-4°, CXX pl. phototypiques, 1 carte et 7 plans en dépliant.

(3) P. 57 : « Il semble que les Croisés, venus en Orient avec des connaissances très sommaires de l'architecture militaire, firent des emprunts aux modèles que leur fournissaient les anciennes forteresses byzantines et qu'ils eurent recours parfois à des ingénieurs indigènes. Mais ils se perfectionnèrent rapidement, ils trouvèrent à leur tour de nouveaux procédés de défense, et firent faire de grands progrès à l'art de la fortification ».

cours de l'armée française du Levant; l'étude de chaque partie de l'ouvrage et de multiples détails. Cette dernière, poussée avec une attention minutieuse, a permis de reconnaître et de dater les multiples campagnes de construction: quatre dues aux Francs, la dernière aux Arabes. L'étude des différents procédés de taille de la pierre y a grandement aidé. Les résultats de ces observations sont portés sur de grands plans coloriés, d'une lecture facile et d'une précision méticuleuse. Pour toute cette partie technique, l'auteur a eu le concours d'un architecte de talent, M. Anus dont les relevés, les dessins et les croquis, aussi élégants qu'instructifs, font au volume de texte une riche illustration. L'album de planches phototypiques est magnifique. L'ouvrage est précédé d'une préface de M. René Dussaud, qui fait parfaitement ressortir et l'importance du sujet et les mérites de l'auteur. Préfacier et auteur se plaisent l'un et l'autre à rendre justice à un devancier dont les travaux, très souvent utilisés par d'autres, n'ont pas toujours été loués comme ils le méritaient : Guillaume Rey, auteur du premier livre qui ait paru sur l'architecture militaire des Croisés.

Le livre de M. R. Pfister sur les textiles de Palmyre est une étude technique due à un spécialiste [1]. Il a soumis à un examen rigoureux, tant pour leurs teintures que pour leur matière et leurs procédés de fabrication, un assez grand nombre de fragments de tissus provenant de tombeaux de Palmyre du IIIe siècle. Cette date montre que l'étude n'intéresse pas directement l'archéologie chrétienne; mais indirectement nous aurons plus d'une occasion d'en bénéficier par les comparaisons faites çà et là avec les tissus coptes ou byzantins. D'ailleurs les archéologues, qui ne peuvent avoir une compétence universelle, gagneraient à prendre contact avec des études de ce genre, menées, avec une méthode rigoureuse, par des techniciens auxquels ils ne sauraient se substituer. Parmi les conclusions retenons celles-ci : que les frag-

(1) R. Pfister, *Textiles de Palmyre decouverts par le Service des Antiquités du Haut-Commissariat de la République française, dans la Nécropole de Palmyre.* Paris. Les Éditions d'art et d'histoire, 1934. In-4°, 76 p., 21 fig., XIII pl.

ments de Palmyre révèlent un emploi fréquent de la pourpre véritable (il est vrai qu'ils proviennent de tombeaux somptueux), tandis que les Coptes ne connaissent pas ce précieux colorant et que Doura-Europos, dépendance de Palmyre, n'a fourni jusqu'à présent que « des pourpres populaires à base de garance, analogues à celles d'Égypte » ; — en second lieu, que Palmyre a fourni de véritables soies chinoises, preuve de l'importance des importations d'Extrême-Orient dès cette époque reculée. Et ce qu'il importe surtout de retenir, c'est que, tel damas de Palmyre présentant des dessins de caractère absolument chinois, le monde occidental a connu, plus tôt que certains ne le pensaient, les motifs décoratifs de l'art extrême-oriental.

Le volume de MM. Ernest Mamboury et Théodore Wiegand sur *les Palais impériaux de Constantinople entre l'Hippodrome et la mer de Marmara* (1), est surtout un recueil de matériaux. Il se compose essentiellement de 118 planches, qu'accompagnent et expliquent sommairement 71 pages de texte. Celles-ci, du reste, comprennent une assez abondante illustration : dessins au trait dus à M. Mamboury. Les planches comportent, outre quelques intéressantes reproductions de documents anciens, des photographies d'ensembles ou de détails et une grande abondance d'excellents relevés topographiques, de plans, de coupes de ruines dans l'état actuel, et parfois de restitutions. Toute cette partie de documentation graphique est l'œuvre exclusive de M. Mamboury ; et l'on ne sait qu'admirer davantage, ou l'exactitude et la minutie des relevés, ou la façon artistique dont ils sont présentés. C'est un plaisir de feuilleter ces magnifiques planches. Nous exprimerons cependant un regret. Il manque un plan d'ensemble qui eût ajouté beaucoup à la clarté, en aidant le lecteur à situer chacun des plans de détail. Nous croyons savoir qu'il est réservé pour une publication ultérieure où, utilisant les sources littéraires, M. Wiegand fera le commentaire des ma-

(1) *Die Kaiserpaläste von Constantinopel zwischen Hippodrom und Marmara-Meer,* bearbeitet von Ernst Mamboury und Theodor Wiegand, unter Mitwirkung von Hugo Hölscher und Karl Wulzinger, mit einem Beitrag von Eckhard Unger, mit 31 Abbildungen und 118 Tafeln. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1934. In-4°, VIII-71 p., 118 pl.

tériaux mis aujourd'hui à notre disposition et nous donnera l'histoire des palais de Constantinople. Mais on eût aimé à l'avoir dès maintenant.

Tel qu'il est, l'ouvrage rendra de grands services en faisant connaître les précieux vestiges que les incendies des dernières années d'avant-guerre ont fait apparaître, mais que les travaux d'urbanisme actuellement en cours risquent de détruire à jamais. L'œuvre de sauvetage à laquelle s'est livré M. Mamboury est des plus méritoires.

Le volume dépasse un peu le cadre annoncé par son titre, puisqu'on y trouve un chapitre sur l'hippodrome, et un autre sur la citerne de Yéré Batan Séraï par M. E. Unger. Personne ne s'en plaindra.

Pl. XXXVI, 2, est daté de la 2e moitié du VIe s. un chapiteau qui est un des milleurs exemples de chapiteau théodosien. On peut l'attribuer sans crainte au Ve siècle [1].

On pensera peut-être que ce n'est guère la place de parler ici d'un « guide touristique ». Nous voulons néanmoins citer celui que M. E. Mamboury a récemment consacré à Angora [2], car il contient, sur l'ancienne citadelle de cette ville, une étude que son auteur a voulu rendre originale. Laissons de côté tout ce qui est de caractère politique, pratique ou pittoresque. Omettons même, pour faire bref, ce qui est dit des autres monuments antiques ou musulmans de la capitale — et en dehors, jusqu'à Boghaz Keuy. Ne retenons que ce qui est dit de la citadelle d'Angora. M. Mamboury a cru pouvoir renverser la chronologie que nous avons établie de ses différentes parties, et que la critique a, semble-t-il, acceptée, au moins dans les grandes lignes [3]. Ce que nous considérions comme la citadelle byzantine primitive devient un remaniement postérieur. Il sera difficile, je crois, de faire admettre cette vue. Comment expliquer par exemple, la présence du bastion sud-est, qui se comprend aisément si cet ouvrage

[1] Voir notre *Voix des Monuments*, Paris, 1930, chap. V.

[2] Ernest Mamboury - *Ankara* - Guide touristique. Ouvrage édité par les soins du Ministère Turc de l'Intérieur et par la Préfecture d'Ankara. In-8°, 310 p., 200 illustrations, cartes, plans.

[3] Voir nos *Mélanges d'archéologie anatolienne*, Beyrouth, 1928, chapitre XIII.

a été, à une certaine époque, une défense d'angle, mais qui dans l'hypothèse proposée se dresserait sans raison au milieu d'un front de rempart? Et comment expliquer la différence de tracé, l'inégal écartement des tours, leurs formes diverses au nord et au sud de cet ouvrage, si ces deux parties ont appartenu à la citadelle primitive? Supposer une reconstruction partielle ne suffit pas, car elle aurait conservé les caractères essentiels de l'ancien rempart. Et pourquoi les savantes combinaisons du plan de Parmak Kapou, si cette porte a été construite en seconde ligne? Les renforcements à l'angle sud-est de ce que nous appelons la première enceinte sont inintelligibles, si ce n'était pas là un angle. D'ailleurs il est certain qu'en ce point la seconde enceinte s'amorce sur le renforcement. Nous croyons que M. Mamboury attache trop d'importance à certains détails de construction, comme la qualité du mortier, en des murs où les reprises et les réfections sont extrêmement nombreuses. Bien plus importants sont les critères tirés des tracés et de l'aspect général de la fortification (1).

M. R. Vadala, ancien consul de France à Samsoun, a publié de cette ville, l'antique Amisos, une brève monographie (2), où il réunit surtout des renseignements et statistiques de caractère démographique, économique, commercial et industriel, mais d'où l'histoire et l'archéologie ne sont point bannies. Digne successeur d'un Fourcade, dont le consulat à Sinope fut si profitable à la connaissance scientifique de la région paphlagonienne (3), l'auteur a employé ses loisirs à scruter le passé de Samsoun. Les premiers chapitres de son livre sont consacrés à l'histoire de la ville, à ses monnaies et

(1) On sera peut-être surpris de voir publier avec la mention « Dessin E. Mamboury » des plans d'ensemble ou de détail qui manifestement ont été calqués dans un autre ouvrage, sauf à y apporter quelques menues corrections ou y joindre des compléments. Au plan de la citadelle, les courbes de niveau, d'un tracé continu — qui s'écarte du modèle — oublient de tenir compte du fort dénivellement entre les deux parements du mur.

(2) R. Vadala, consul de France à Samsoun, *Samsoun - Passé - Présent - Avenir*. Paris, Geuthner, 1934. In-8°, vi-137 p., VIII pl.

(3) Voir F. Cumont, *Pascal Fourcade, explorateur de l'Asie Mineure* (*C. R. Acad. Inscr. et B. L.*, 1922, p. 308-317).

à ses monuments. Sans prétendre apporter rien de nouveau, il groupe utilement un bon nombre de renseignements épars. Mais tout ce qui est dit sur la situation de Samsoun, à la fin du XII[e] et au commencement du XIII[e] siècle, est à reprendre; car l'auteur, comme il est naturel, plaçant là la Sampsôn de Sabbas, suit les constructions fantaisistes de Fallmerayer et de Finlay (1).

Les églises de Mésembria, en Bulgarie, sont célèbres depuis longtemps pour leur nombre et le remarquable décor céramique de leurs parements. Mais la plupart sont dans un fâcheux état de ruine, qui risque de s'aggraver rapidement. Aussi devons-nous une grande reconnaissance au Dr. Rachénov qui en a entrepris le relevé en compagnie de M. S. Pokrovsky, et à l'Institut Archéologique Bulgare qui nous donne, dans un riche volume, le résultat de leur travaux (2). Cet ouvrage est le second d'une série admirablement inaugurée, il y a douze ans, par l'étude de M. Grabar sur l'église de Boïana (3), et continuée par le volume que nous annoncerons tout à l'heure. Belle collection, qui fait grand honneur tant à la science qu'à l'édition bulgare.

M. Rachénov n'a pas prétendu relever tous les restes d'églises subsistant à Mésembria; il se borne aux plus importants et mieux conservés: un peu moins d'une dizaine, mais il les étudie avec grand soin. Plan dans l'état actuel, coupes et élévations, photographies d'ensembles ou de détails, croquis de membres d'architecture, enfin restitutions: tout cela est donné en grande abondance, soit dans le texte, soit dans les planches (où l'on regrettera seulement l'usage

(1) Sur la question de Sampsôn et Samson voir notre étude dans *Orient. Christ. Périod.*, I, 1935, p. 257-267. Pour les premiers temps de l'empire de Trébizonde, il faut se reporter maintenant au remarquable et tout récent mémoire de A. A. Vasiliev, *The foundation of the empire of Trebizond (1204-1222)*, dans *Speculum, a journal of medieval studies*, Cambridge Massachusetts, t. XI, 1936, p. 1-37.

(2) A. Rachénov, Dr. ing. architecte du Musée National, *Églises de Mésembria*. Avec le concours de M. S. Pekrovsky. (*Monuments de l'art en Bulgarie*, publiés dar l' Institut Archéologique Bulgare, t. II). Sofia, 1932. In-4°, ix-110 p., 61 fig. XLV pl.

(3) André Grabar, *L'église de Boïana*. (*Mon. de l'art en Bulgarie*, t. I). Sofia, 1924, xi-88 p., 9 fig., pl. A-B (en couleurs), I-XXXIX.

un peu vieillot des phototypies collées sur feuille support). Il y a notamment de bonnes restitutions en perspective, délicatement coloriées, du meilleur effet. L'idée est excellente, vu que le charme de ce décor céramique, plus riche, plus varié, plus agréablement capricieux que partout ailleurs, résulte en grande partie de l'opposition des couleurs de la pierre et de la brique. Suivant la règle de la collection, le livre est bilingue: bulgare et français.

« L'évangile du roi bulgare Jean Alexandre, qui a été écrit en 1356 et qui se trouve actuellement au British Museum, doit incontestablement être placé au nombre des plus précieux manuscrits bulgares du XIV[e] siècle. Cependant, la valeur principale de cet évangile consiste non pas dans son texte, mais dans les nombreuses miniatures qui l'ornent et qui sont toutes parfaitement conservées ». C'est par ces mots que M. Bogdan Filov ouvre l'étude qu'il consacre à ce manuscrit — étude suivie de la reproduction des miniatures (¹). L'attention avait été attirée, il y a quelque vingt ans, par M. Millet, dans ses *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile,* sur le manuscrit et sur son étroite parenté avec le Paris. gr. 74, du XI[e] siècle. Plus récemment, Mlle Sirapie Der Nersessian, découvrant, à l'Exposition d'art Roumain de Paris, deux autres manuscrits slaves, beaucoup plus récents, mais du même groupe, les étudiait dans un important mémoire (²), et à cette occasion rappelait l'histoire et faisait connaître quelques miniatures de l'évangéliaire de Jean Alexandre. Mais on désirait davantage, et l'on saura beaucoup de gré à M. Bogdan Filov pour la belle publication qu'il nous offre.

(¹) Bogdan Filov, *Les Miniatures de l'Evangile du roi Jean Alexandre à Londres.* (*Monumenta artis Bulgaricae,* t. III). Sofia, 1934. (En bulgare et français). In-4°. xii-56 p., 139 pl.

(²) Sirapie der Nersessian, *Two Slavonic Parallels of the Greek Tetraevangelia: Paris, 74.* (*The Art Bulletin,* IX, 1927, p. 223-275, 62 fig. sur planches hors texte). Un peu plus tard l'auteur a pu ajouter encore un manuscrit slave, moins étroitement apparenté, mais en somme de même famille. Voir S. Der Nersessian, *Une nouvelle réplique slavonne du Paris. gr. 74 et les manuscrits d'Anastase Crimcovici.* (*Mélanges Nicolas Iorga,* Paris 1933, p 695-725).

Deux parties: la description du manuscrit, son histoire, son origine (probablement une école de miniaturistes installée à Tirnovo), les princes représentés aux miniatures initiales (d'où résultent des conséquences historiques point du tout négligeables), les caractéristiques de l'illustration, ses rapports avec celles du Paris. gr. 74 et des quatre répliques slaves connues à ce jour: les conclusions apparaissent dans un clair tableau généalogique: ces quatre répliques, du reste sur deux branches parallèles, dérivent non du Paris. 74 lui-même, mais d'une variante inconnue de son illustration, dérivant comme lui d'un prototype commun. La seconde partie est constituée par la reproduction intégrale des 366 miniatures. Quelques photographies un peu grises — mais ce peut être la faute de l'original. Toutes, rendues par de belles phototypies. Et sept miniatures bien choisies, parfaitement reproduites en couleurs, d'après les aquarelles de Miss Joan Kingsford.

Le livre est dédié au Quatrième Congrès International des Études Byzantines. Pour tous ceux qui participèrent aux journées de Sofia en septembre 1934, cet ouvrage rappellera le souvenir non moins de l'impeccable érudition que de la bonne grâce et de l'inépuisable obligeance du Secrétaire général du Congrès (1).

Le livre de M. Nicolas Iorga sur *les Arts mineurs en Roumanie* nous présente une collection de monuments choisis avec science et goût (2). Il est divisé en trois parties: les icones; l'argenterie (instruments liturgiques, reliquaires, plats de reliures, revêtements d'icones); les miniatures. Pour cha-

(1) Voir ci-dessous, les *Actes* du Congrès de Sofia.

(2) N. Iorga, président de la Commission des Monuments historiques de Roumanie, *Les arts mineurs en Roumanie*. I. *Icônes*. II. *Argenterie*. III. *Miniatures*. Bucarest, Imprimerie de l'État, 1934. In-4°, 53 p., 26 pl. en couleurs, 181 fig. sur planches h. texte. Comme complément de cet ouvrage ou, plus exactement, comme travail parallèle, capable d'en éclairer plus d'un aspect, signalons le livre du même auteur: *Byzance après Byzance. Continuation de l' « Histoire de la vie Byzantine »* Bucarest, Institut d'Études byzantines, 1935. Tableau des survivances byzantines, après 1453, dans tout le domaine oriental, du Phanar au Sinaï, mais surtont dans les principautés de Moldavie et de Valachie. Belle illustration, judicieusement choisie.

cune, un texte bref, suivi d'une abondante série de planches, les unes désignées comme telles — ce sont des planches en couleurs, — les autres portant des figures en similigravure, qui ont leur numérotation à part. La pagination du texte est continue; mais la numérotation des planches et figures qui lui sont intercalées reprend à chaque partie. Il peut en résulter quelques confusions, comme aussi du fait que l'on ne trouve qu'une table très sommaire du texte, en tête du volume, et rien à la fin: ni index général, ni table des planches et des figures. On verra plus loin que l'ouvrage semble destiné à recevoir un suite, — laquelle comportera, sans doute, ces instruments de recherche; mais rien n'indique au présent volume que ce soit un tome I^er^.

Il ne faut pas s'attendre à rencontrer, dans la collection, des monuments remontant à une haute antiquité: les plus anciens ne sont guère que du XV^e^ siècle et représentent des objets d'importation. Quand ils commencent à se façonner dans le pays, l'influence étrangère, surtout byzantine, est manifeste. Pour l'icone, M. Iorga spécifie que la plus ancienne école indigène se forma en Moldavie au début du XVI^e^ siècle. Les miniaturistes ont précédé: dès le milieu du XV^e^ siècle, on peut constater une école moldave, probablement à Dragomirna. D'elle dépendent les miniatures apparentées à celles du Paris. gr. 74, dont nous parlions tout à l'heure (1). Les débuts de l'argenterie religieuse, au contraire, doivent beaucoup à l'influence des orfèvres saxons de Sibiiu, en Valachie, et dès une époque plus ancienne, on retrouve la trace d'influences italiennes par l'Adriatique et par Venise. Plus intéressants sont les produits proprement roumains, qui viennent à une époque plus tardive, et accusent, surtout pour l'icone, des tendances diverses, opposées entre elles. Car, à côté de l'art aristocratique, que tentaient de favoriser les princes, il y avait un art populaire, monastique ou paysan, dont les produits naïfs, souvent maladroits, mais pleins de franchise, ne manquent pas de charme. Cet art s'est perpétué jusqu'à nos jours. N'avons-nous pas vu, à l'exposition de Bucarest

(1) Voir les conclusions de l'article, cité plus haut, de Mlle Der Nersessian dans les *Mélanges Iorga*, p. 695-725.

en 1934, une vieille villageoise qui peignait encore, aidée de sa petite fille, des icones sur verre, tout comme il y aura bientôt trois siècles? (1).

5. — Mélanges et périodiques.

Le dévoué secrétaire du Congrès byzantin de Sofia, qui nous avait promis la publication intégrale, et à brève échéance, des Actes du Congrès, a tenu parole. Sans doute, quelques communications, dont le texte a été publié ailleurs, ne sont représentées que par des résumés. Quelques autres, peut-être, sont absentes; mais c'est l'exception. Nous avons, dans les deux volumes des *Actes,* parus l'un à la fin de l'an passé, l'autre dans ces derniers jours, l'ensemble de ce qui a été présenté à Sofia (2). L'archéologie y tient une grande place. En dehors des communications lues aux séances plénières (t. I, p. 99 et 129), celles de la section archéologique, au nombre de trente-trois, occupent la majeure partie du second volume (p. 89-301). Et il conviendrait d'y ajouter une bonne partie de ce qui a été lu à la section: Byzance et le monde slave (p. 3-88). En somme, ce volume presque entier concerne l'archéologie. Il est inutile de rappeler même les titres, tant le souvenir de ce qui s'est fait à Sofia est resté présent à nos mémoires. Outre les communications, on aura plaisir à retrouver dans ces beaux volumes, édités avec un soin admirable, les programmes des séances, les discours prononcés, les listes de délégués, et jusqu'à la relation illustrée des excursions qui nous furent offertes. Le premier tome est dédié à la mémoire de M. Vasil N. Zlatarski, président du Comité d'organisation du Congrès, décédé le 15 décembre 1935, au moment où le volume allait sortir de presse.

(1) La plus ancienne icone sur verre conservée en Roumanie, une Hospitalité d'Abraham de la collection N. Iorga (Ière p., pl. XI) date des environs de 1670.

(2) *Actes du Congrès international des Études byzantines. Sofia, septembre 1934,* publiés sous la rédaction de Bogdan D. Filov. *(Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare,* t. IX-X, 1935, 1936). 2 vol. in-4°, 432-320 p., 13-191 fig.

Après les vicissitudes que l'on sait, le volume entrepris, voilà bien des années, par Madame Anna Lambros pour honorer la mémoire de son mari Spyridon Lambros a vu enfin le jour (1). Mais c'est le souvenir des deux époux que nous trouvons évoqué dans la notice biographique du début, dont le signataire, à son tour, a été enlevé avant d'avoir pu mettre un terme à l'impression de l'ouvrage dont il devait procurer l'achèvement. De ce fait, le livre paraît sans nom d'éditeur, sans préface, et privé des tables générales qui eussent pu rendre de grands services. Le volume est riche, comprenant exactement 84 mémoires, dont la plupart, comme il est naturel, se rapportent aux disciplines historiques et philologiques. L'archéologie n'est pas oubliée. Il suffit de relever, dans la table des matières, les noms de MM. Strzygowski (2), Gerola, Ştefănescu, Puig I Cadafalch, E. Weigand, Sotiriou, Orlandos, Xyngopoulos, auxquels on pourrait ajouter quelques autres. Qu'on nous permette de signaler le mémoire que nous avons consacré à l'attribut des diacres (p. 403–410) et que nous comptons reprendre et compléter à la première occasion.

Le beau volume offert à M. Jean Capart par l'Institut de philologie et d'histoire orientale de Bruxelles (3), échappe en grande partie à notre compétence; car l'Égyptologie, comme il convient, y occupe une place prépondérante. On trouve cependant des mémoires d'une portée plus générale, comme les trois conférences de M. M. Guidi sur *Quelques problèmes*

(1) Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου, Athènes, 1935. In-8°, xiv-613 p., nombreuses fig.

(2) Dans un mémoire dont nous ne voulons pas discuter les idées, nous avons la satisfaction de voir M. S. rapprocher le « Calice d'Antioche » de monuments comme le sarcophage de Saint-Laurent et le décor de Mshatta; rapprochements que nous avons faits depuis longtemps. Pour le sarcophage de Saint-Laurent et l'étude de M. Rodenwaldt, voir notre *Bulletin III (Or. Chr.,* XXVIII, p. 221-225). M. S. renvoyant p. 130, à un article de l'*Oriens Christianus,* 1932, il nous sera permis de rappeler les observations que nous avons présentées à ce sujet, dans notre *Bulletin III* (p. 290–293). Au même endroit, il renvoie à un sien ouvrage: « *L'art chrétien primitif de la Syrie,* Paris 1933 », inconnu, croyons-nous, au catalogue de la librairie.

(3) *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale*, t. III (1935). *Volume offert à Jean Capart.* Bruxelles, Secrétariat de l'Institut, 1935. In-8°, 684 p., nombr. fig. et pl.

généraux de l'Orientalisme (p. 167-210). D'autres touchent à l'archéologie classique (*Notes épigraphiques* de M. Jouguet, p. 227-243). Retenons seulement le long et important mémoire de M. Ştefănescu sur *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient* (p. 403-508, pl. XXXII-CXXXVIII). Cette suite d'un travail commencé en un précédent volume de l'*Annuaire* (1) apporte une multitude de documents intéressants, de rapprochements souvent ingénieux, qui laissent quelquefois perplexe, mais ordinairement convainquent. Il y a peut-être un peu de désordre dans la matière : on voudrait une critique plus serrée, plus d'attention donnée au développement de la liturgie, à la chronologie ou au pays d'origine des œuvres d'art invoquées. Il faut ajouter que la liturgie et l'art chrétien, touchant l'un et l'autre à tout le domaine de la pensée et du sentiment religieux, les rencontres sont inévitables. La rencontre ne suffit pas à prouver, chez l'artiste, l'intention d'illustrer le texte liturgique plutôt que le texte scripturaire ou autre dont celui-ci dérive (2).

La Société des Études byzantines d'Athènes continue de progresser. D'année en année, la liste des membres s'allonge et le volume de l'*Annuaire* grossit. Le dernier que nous ayons reçu, onzième de la série, est le plus fort de tous. Pour 1934, la Société nous avait donné une table générale des dix premiers volumes parus, qui sera d'une grande utilité (3). Pour 1935, nous retrouvons un volume de forme accoutumée, mais singulièrement riche (4). Comme intéressant plus particulièrement nos études, signalons entre autres les articles de M. Ph. Koukoulé sur les bains à l'époque byzantine (étude à la fois d'histoire, de mœurs, d'archéologie), de M. A. Xyngopoulos sur

(1) Voir notre *Bulletin IV* (*Or. Chr.*, XXXIV, p. 228-229).

(2) C'est une faute d'impression, apparemment, qui (p. 415) fait attribuer au XIIe siècle la colonne de Saint-Marc et la première représentation de la Descente aux Limbes. — Ne sera-t-on pas surpris de ne trouver, dans la suite de plus de cent planches, aucune indication de source ?

(3) Manoli Kriaria, Εὑρετήριον Ἐπετηρίδος Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, Athènes, 1934. In-8°. 257 p. Parmi les diverses tables qui composent le volume signalons spécialement aux archéologues la sixième : table des illustrations suivant les sujets représentés.

(4) Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, t. XI, Athènes, 1935. In-8°, 612 p., fig.

un couvercle de sarcophage de Salonique ; de M. N. J. Yannopoulos sur le couvent de Saint-Laurent au Pélion ; de M. A. Orlandos sur l'arc outrepassé dans la Grèce byzantine ; de M. G. Sotiriou sur les chapiteaux paléochrétiens et byzantins à feuilles de vigne. On pourrait ajouter ; mais il est impossible de tout citer.

De Prague nous avons reçu un épais et beau volume de *Byzantinoslavica* publié par l'Institut Slave (1). Comme d'habitude, la plus grande partie de ce recueil, extrêmement riche et varié, concerne les études philologiques ou historiques. Voici pourtant une importante contribution, abondamment illustrée, de M. Josef Myslivec à l'iconographie de Saint Georges (p. 304-375, XVI pl.) : pour le combat contre le dragon, l'auteur apporte un exemple d'Akhtamar datant de 916, qui achèvera de rendre certaine notre interprétation et datation de la fresque de Sainte-Barbe à Soghanle (2). Voir aussi, sur l'œuvre archéologique et historique de K. Ṣkorpil, l'article de M. Ivan Stoyanov (p. 183-234), et celui de M. Ota Ritz sur les prétendues découvertes glagolitiques de Stupava en Moravie : l'art des faussaires s'exerce ailleurs qu'à Glozel ! Une abondante bibliographie termine le volume.

De son côté, l'Institut Kondakoṿ nous envoie un volume de son recueil *Seminarium Kondakovianum* (3), où il fait citer tout d'abord une importante étude de M. R. Pfister, *Teinture*

(1) *Byzantinoslavica. Recueil pour l'étude des relations byzantino-slaves*, publié par la Commission byzantinologique de l'Institut slave, t. V. Prague, 1934. (En tchèque, avec résumés français ou allemands). In-8°, 584 p., XVIII pl. h. texte.

(2) Voir notre *Bulletin III (Or. chr.*, XXVIII, p. 278). — Au même article, p. 321, lecture erronée des textes peints dans l'image de saint Georges à Xénophon (mont Athos). Les paroles du saint présentant sa tête à Jésus-Christ doivent se lire, en deux dodécasyllabiques :

ὁρᾷς τεί (= τί) πεπράκασιν ἄνομι (= ἄνομοι), Λόγε,
ὁρᾷς κεφαλὴν ὑπὲρ σοῦ τετμιμένην.

La réponse de Jésus-Christ est :

ὁρῶ σε μάρτηρ(α) κ(ὲ) δίδομί σει (= σοι) οὐράνιον στέφος.

(3) *Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études. Archéologie. Histoire de l'art. Études byzantines*. T. VII. Prague, Institut Kondakov, 1935. In-4°. 280 p., fig., X pl.

et alchimie dans l'Orient Hellénistique (p. 1-59), c'est un complément, ou si l'on veut, une introduction nécessaire à l'étude signalée plus haut sur les tissus de Palmyre. Non moins dignes d'attention, les études de MM. A. N. Grabar sur *les fresques des escaliers à Sainte-Sophie de Kiev* (p. 103-118), A. V. Solovjev sur *les emblèmes héraldiques de Byzance et les Slaves* (p. 118-164), J. Myslivec sur *deux icones italo-grecques de la collection Soldatenkov* (p. 217-226). Voir aussi : I. Okuneva, *L'icone de saint Nicétas frappant le diable* (p. 205-216). Ce dernier travail est en russe, suivi d'un résumé français. Les autres que nous venons de citer sont en français. Dans le volume, les deux langues se balancent à peu près. Comme toujours, l'édition est irréprochable : textes et planches atteignent à la perfection.

La Commission des Monuments historiques de Roumanie continue la publication de son Bulletin avec l'abondance de matière que nous savons, et une richesse d'illustration qui fera de cette collection un répertoire complet de tout ce que le pays possède de monuments anciens. Le décalage, si difficile à rattraper, entre la date portée au titre et la date de parution a peu d'importance, du moment que la publication suit son cours. Nous ne le mentionnons que pour expliquer comment, au dernier fascicule de l'année XXVII, 1934, on trouvera le texte (légèrement abrégé) de conférences faites par nous à Bucarest, au printemps de 1935. Ce fascicule est paru au début de 1936. On voudra bien nous permettre d'y renvoyer le lecteur désireux de connaître dès maintenant nos conclusions sur le rôle de la peinture cappadocienne dans le développement de l'iconographie chrétienne. Pour plus de facilité, et pour éviter toute confusion, nous citerons seulement par leurs numéros d'ordre les trois « années » reçues depuis la publication de notre dernier bulletin.

L'année XXV, comme il est arrivé plusieurs fois, se compose d'un seul, mais très important mémoire de M. Ghika Budeşti sur l'évolution de l'architecture en Valachie au XVII[e] siècle [1]. Un volume unique, très chargé de planches, cor-

[1] N. Ghika Budeşti, *Evolutia Architecturii in Muntenia si Oltenia*. Partea treia. *Veacul al XVII-lea*. (*Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, anul XXV, fasc. 71-74). Bucarest, 1933. In-4°, 108 p., CCCXXXV pl.

respondant aux quatre fascicules 71-74. Cette étude fait suite à celle qui occupait les fascicules 63-66, sur l'architecture du XVI^e siècle ([1]). La méthode est la même. Même abondance et précision de renseignements; même luxe dans l'illustration graphique et photographique. La période est, de l'aveu de l'auteur, assez pauvre, surtout dans ses débuts; mais elle n'est en rien tributaire de l'étranger. Elle élimine même des apports anciens: le type d'église constantinopolitain et le plan serbe, ce qui permet de dire que, dans le domaine de l'architecture, ce siècle est « le plus national ». Il prépare l'éclosion du XVIII^e siècle, plus brillant, mais plus influencé par l'Orient et par Venise.

Les années XXVI et XXVII se composent chacune de quatre fascicules trimestriels, comprenant tous un certain nombre de mémoires dont il serait superflu de donner le détail ([2]). Signalons seulement, au tome XXVI, parmi de nombreux articles dus à M. N. Iorga, ceux qui traitent de *la figuration des évangélistes dans l'art roumain* (en français, p. 1-4), de *l'icone roumaine* (p. 5-26; — en français, dans *Les Arts mineurs en Roumanie*), des *monuments historiques dans l'ancienne littérature roumaine* (p. 101-117), de *la sculpture sur bois* et *des tissus* (en français, p. 145-146, — début d'une deuxième partie des *Arts Mineurs*). Une note du regretté G. Balş sur l'église de Cozia (p. 93-94) représente les dernières lignes publiées sous sa signature dans le *Bulletin*. Au tome XXVII: important mémoire de M. V. Brătulescu sur *les éléments profanes dans le peinture religieuse* (p. 49-67, — s'attache particulièrement à la représentation des saints militaires, surtout de saint Georges); notes de M. N. Iorga sur *trois évangéliaires d'origine roumaine au mont Sinaï* (p. 85-90); article de M. G. Bošković sur *l'église de Cozia* (en français, p. 121-125 — dédié à la mémoire de G. Balş; — le narthex avait probablement un étage supérieur). En tête du troisième fascicule, portrait et notice nécrologique de G. Balş, figure sympathique et grand érudit, trop tôt enlevé à nos études, dont le soudain décès attrista les jours qui suivirent le congrès de Sofia.

([1]) Voir notre *Bulletin III* (*Or. Chr.*, XXVIII, p. 265-267).

([2]) *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice. Publicaţiune trimestrială.* Anul XXVI, 1933; XXVII, 1934. In-4°, 192 p. et x-192 p.

Il faudrait ajouter encore de nombreuses études d'églises dues à MM. Iorga, Ghika Budeşti, Drăghiceanu... On ne peut tout citer.

Comme toujours, les articles en roumain sont suivis d'un résumé en français.

Signalons, comme annexe et complément de ces publications, l'intéressant album d'anciennes vues de Bucarest (principalement d'après les aquarelles de Preziosi, 1868; — quelques plans et dessins plus anciens: jusqu'au XVII[e] siècle) publié par M. V. Brătulescu, sous les auspices de la Commission des Monuments historiques [1]. Ceux qui ont vu l'exposition historique de Bucarest, au printemps de 1935, en retrouveront un souvenir dans cet album. Pour tous, il sera un témoin de l'étonnante transformation de la modeste ville valaque, devenue, en moins de trois quarts de siècle, une grande capitale moderne.

G. DE JERPHANION, S. J.

[1] COMISIUNEA MONUMENTELOR ISTORICE, *Vechi Vederi Bucurestene publicate* de VICTOR BRATULESCU, Professor cu o prefaţa de N. IORGA. Bucarest, 1935. In-4° long, 8 p., 32 pl.

Doutes au sujet du « Divin Denys »

« *...bis zum fünfzehnten Jahrhundert hielt man an der Authentie dieser* (der areopagitischen) *Schriften fest, und sowohl in der römischen wie in der syrischen und griechischen Kirche galten sie für 'wunderbare und fast göttliche Schriften'. Da begann endlich im fünfzehnten Jahrhundert der gelehrte und scharfsinnige Kritiker Laurentius Valla von neuem den Kampf gegen ihre Echtheit, ein Kampf, der bis auf unsere Zeit noch nicht entschieden ist* ». Ainsi s'exprime, reflétant l'opinion générale de ses maîtres, le cand. Phil. et theol. Otto Siebert, dans son Inaugural-Dissertation, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita,* Jena 1894. Trente ans plus tard, l'illustre patrologue Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* IV, 1924, p. 291, redit la gloire de Laurent Valla: « *Seitdem* (= seit dem 7. Jahrhundert) *verstummt jeder Widerspruch. Dem gesamten Mittelalter hat die Autorschaft des Areopagiten ausser Zweifel gestanden, und die Schriften eines solchen Lehrers aus den Tagen der Apostel selbst haben sich eines ähnlichen Ansehens erfreut wie die Schriften des Neuen Testaments. Mit dem Mittelalter ging auch die Blütezeit der Areopagitika zur Neige. Eine der ersten Taten der erwachenden historischen Kritik war die Erneuerung jenes Protestes, den Hypatius auf dem Religionstag zu Konstantinopel erhoben hatte. Nachdem Laurentius Valla, gest. 1457, Zweifel an der Autorschaft des Areopagiten geäussert, erklärte sich der Oratorianer Morinus, gest. 1659, mit vollster Entschiedenheit für einen Pseudo-Areopagiten...* ».

Je crains qu'il ne faille enlever ce fleuron à la couronne de Lorenzo della Valle. Sans prétendre en aucune façon avoir fait un inventaire complet des opinions émises sur Denys, il m'est cependant arrivé de rencontrer des gens dont les dires sont incompatibles avec une foi aveugle en son authenticité. Certes, après Saint Maxime, il eût fallu un courage voisin de la témérité pour la nier carrément.

La plupart des byzantins se sont contentés de saluer chapeau bas le « divin Denys », sans prendre autrement position à son égard, quittes à continuer d'enseigner la théologie et la spiritualité comme s'il n'existait pas. Renvoyons à plus tard le problème de l'influence effective de Denys en Orient. Mais il sera utile dès maintenant de noter que les épithètes de « Grand », de « Divin », etc., ne doivent pas donner le change. Nous citerons plus bas un très savant homme qui les emploie, et qui ce nonobstant affiche pour le personnage ainsi décoré un dédain scandaleux. Pareilles dénominations accolées au nom d'un écrivain fameux ne prouvent même pas que ceux qui les emploient aient jamais lu une ligne de ses écrits, ni même qu'ils les aient tenus pour authentiques. Θεῖος ou τὰ θεῖα πολύς, Denys le reste, qu'il soit l'Aréopagite ou un pseudo-aréopagite.

Voilà qu'il faudrait peut-être se rappeler, quand il s'agit de juger l'attitude de Photius. Lequien, Tillemont, Daillé, et plus récemment Dräseke l'ont rangé parmi les adversaires de l'authenticité dionysienne. Le P. STIGLMAYR les réfute (1). Mais aucune argutie n'empêchera jamais la dernière phrase de *Bibliotheca* codex I de sonner comme un doute. Le prêtre Théodore n'a pas convaincu Photius: Ταύτας οὖν τὰς τέσσαρας ἀπορίας διαλῦσαι ἐπαγωνισάμενος βεβαιοῖ τό γε ἐπ' αὐτῷ γνησίαν εἶναι τοῦ μεγάλου Διονυσίου τὴν βίβλον. Le P. STIGLMAYR cite ce passage après plusieurs autres ou Photius fait grand éloge de Denys, et il continue: « *Im Einklange mit den früher besprochenen Stellen müssen wir diese Notiz offenbar dahin verstehen, dass Photius mit der Methode und literarischen Natur des Beweisganges, oder mit der Kraft der Argumentation, oder mit dem Geschick des Entwickelns und Darstellens, kurz mit dem Modus der Sache nicht recht zufrieden war. Nach der hohen Meinung, die er persönlich vom Areopagiten hatte, wünschte er wohl, dass ein tüchtigerer Kämpe für die altehrwürdigen Schriften in die Schranken getreten wäre...* ». En confirmation de cette exégèse, on fait remarquer les expressions de « saint Denys, grand Denys » qui se trouvent dans codex I. Mais si au lieu de traiter habilement de ce codex I à la fin de son article, le P. STIGLMAYR l'avait mis au début, comme l'exige l'ordre chronologique des œuvres photiennes, il aurait sans doute fallu conclure qu'au moment où il commençait d'écrire son Myriobi-

(1) *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* XIX, 1898, p. 91-94: « Hielt Photius die sogen. areopagitischen Schriften für echt? ».

blion, l'illustre critique byzantin n'avait pas sa conviction faite sur la question dionysienne. Les Lequien, Tillemont et autres savaient cependant leur grec, et s'ils ont été d'un avis contraire à celui de STIGLMAYR, c'est que la grammaire semblait le leur imposer. Il reste certain néanmoins que si Photius a eu des doutes, il ne les a pas retenus. Quand s'est-il converti? Pourquoi lui qui parle longuement de Saint Maxime, ne souffle t-il mot des commentaires de celui-ci sur l'Aréopagite? De ce qu'il loue Maxime, et de ce que par ailleurs nous savons que Maxime a été un fervent admirateur de Denys, il ne s'ensuit pas encore que Photius le loue comme tel. Quoi qu'il en soit, le Myriobiblion a contribué à maintenir dans les esprits des objections insuffisamment réfutées contre l'Aréopagite. Tant qu'on n'avait aucune raison d'orthodoxie pour le rejeter, on pouvait faire abstraction de la controverse; mais si jamais il s'était rencontré, comme en 532, des hérétiques essayant de tirer à eux le prétendu disciple de Saint Paul, quelle eût été la réaction des orthodoxes?

Or, ce cas s'est présenté au moins une fois, et précisément à la conscience d'un homme étroitement lié avec Photius, le fameux Aréthas de Césarée, l'esprit le plus cultivé de son temps. On connaît son attitude dans la querelle des multiples mariages de Léon VI. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS a publié (1) une bien curieuse lettre à ce sujet. Il faudrait la citer toute entière. « A l'empereur Léon au sujet de ceux qui à la défense de la polygamie citent d'anciens Pères », dit le titre qui est très exact, sauf sur un point: en fait d'anciens Pères, il n'est question que d'un seul, le « divin Denys ». Il s'agit évidemment de l'Aréopagite. Les partisans des nouvelles noces de Léon prétendaient trouver chez lui des arguments en faveur de leur opinion. Aréthas va-t-il discuter les citations alléguées? Pas le moins du monde. Il commence par dire qu'il connaît très bien Denys, pour l'avoir lu non pas superficiellement, mais à fond, selon la recommandation de Marc Aurèle. Seulement l'autorité de Denys est nulle au prix de celle des Pères qui ont établi les canons. Que ces Pères aient connu ou ignoré Denys, toujours est-il qu'ils l'ont négligé pour suivre Saint Paul. En fait, ils l'ont ignoré: ἀλλ' εἴη μοι μετὰ Παύλου καὶ τῶν πατέρων ἐκείνων τετάχθαι, οἳ Διονύσιον ἀγνοήσαντες etc. ... On ne saurait parler avec plus de dédain. Denys n'est donc pas pour

(1) *Varia Graeca Sacra*, Сборникъ греческихъ неизданныхъ богословскихъ текстовъ... Saint-Pétersbourg 1909, p. 267 sv.

Aréthas le disciple immédiat de Saint Paul, ni le contemporain des anciens docteurs. De toute évidence le savant évêque de Césarée se rappelle et partage l'avis d'Hypace, porte-parole des catholiques au colloque de 532: les écrits dionysiens ne sont pas de l'Aréopagite converti par Saint Paul. Nous avions donc raison de dire que le fait d'employer les épithètes de grand ou de divin ne prouve rien; pas plus que ne prouve une citation occasionnelle. Le même Aréthas ne se croit pas obligé de retrancher des phrases de Denys, lorsqu'il en trouve dans le commentaire de l'Apocalypse par André de Césarée: il les transcrit tout simplement soit en conservant le nom de leur auteur, soit en l'omettant (1). Il faudrait avoir l'esprit bien étroit pour ne pas reconnaître la valeur philosophique, théologique et mystique d'un ouvrage, pour la seule raison qu'on le tient pour pseudépigraphe.

Cette lettre d'Aréthas eût dû faire l'effet d'un blasphème, s'il était vrai que les écrits aréopagitiques passaient généralement pour vénérables à l'égal du Nouveau Testament. Au onzième siècle, Euthyme Zigabène (2) émet bien cette idée: δηλοῦται σαφῶς... ὡς τὰ τοῦδε συγγράμματα δευτέραν ἁγίαν νομιστέον Γραφήν. Il devenait certainement plus dangereux de se montrer sceptique. Et cependant les sceptiques ne disparurent pas absolument. Pierre de Damas, que Krumbacher d'après Fabricius met au douzième siècle, et qui est en tout cas postérieur à Syméon Métaphraste qu'il cite, s'élève encore contre des gens qui nient en partie du moins l'authenticité de Denys (3): καὶ πάλιν τινὲς ἐξ ἀπειρίας λέγουσιν, ὅτι ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴ οὐκ ἔστι Παύλου τοῦ Ἀποστόλου, οὐδὲ ὁ εἷς λόγος τοῦ ἁγίου Διονυσίου ἐκ τῶν ἑτέρων αὐτοῦ λόγων... D'après le contexte, ces objecteurs avaient cru remarquer des contradictions entre diverses parties du corpus dionysianum. La critique interne n'avait donc pas entièrement perdu ses droits, elle non plus.

On peut, sans nier expressément, faire entendre clairement à qui sait lire, que l'on n'a pas la foi. Jean d'Antioche, au douzième siècle, est l'homme le moins naïf de son temps. Or, il sait très bien que l'institution et la diffusion du monachisme sont postérieures à l'épo-

(1) *In Apoc.* IV, 8, PG. 106. 257 B et 573 B; X, 3, col. 305 C et 637 C; XV, 7, col. 356 D et 701 C.

(2) *Eloge de Saint Hiérothée,* éd. par. Nicéphore Calogéras, Athènes 1887, p. πζ'.

(3) Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν, Venise 1782, p. 685, col. 2.

que des persécutions et des grandes hérésies (1). Il sait encore que « la divine phalange monastique se développant de jour en jour dans le monde entier, il plut au pouvoir législatif de notre hiérarchie d'accorder aux moines aussi, immédiatement après les ordres sacrés, une grâce de perfection, et de les admettre à une initiation rituelle, comme l'explique le grand Denys en exposant le mystère de la consécration monacale... ». Nous ne pouvons évidemment pas supposer que cet esprit vigoureux qu'était Jean d'Antioche ait prétendu faire de Denys un prophète, décrivant trois siècles avant son institution le rite de l'initiation monastique... A bon entendeur salut.

D'autres enfin ont uni la perspicacité à la candeur: ce ne sont pas des byzantins; ils n'on pas douté de Denys, mais ils ont découvert les principales raisons qui imposeront aux modernes le doute et même la négation. Voici d'abord Joseph Ḥazzaya, écrivain syrien du huitième siècle. Nous lisons dans son ouvrage inédit, intitulé « Questions et Réponses » (2): « Sont loin de la vérité ceux qui prétendent que ce sont les séraphins qui reçoivent les premiers la connaissance des choses futures; ceux qui supposent cela s'appuient sur la parole du B. Denys, qui dans son livre dit que les séraphins ont la connaissance des choses avant les chérubins. Mais ce passage n'est nullement dû à la plume du Bienheureux; il a été ajouté par celui qui a traduit ce livre du grec en syriaque... En effet les copistes, mais surtout ceux qui traduisent les livres d'une langue à une autre, interpolent souvent les livres divins; et le plus célèbre interpolateur est cet écrivain qui traduisit le livre de Mar Denys. Comme il était aussi méchant que sagace, il changea des passages dans les livres divins à son profit. Si j'ai le temps de traduire cet ouvrage, je le traduirai et j'en éliminerai toutes les erreurs que le traducteur y a fait glisser. J'ai vu, moi, la version des Centuries de Mar Evagrius faite par cet auteur. Eh bien! cet homme non seulement a interpolé les Centuries, mais il les a remplies aussi de beaucoup de blasphèmes. Il a composé aussi des Capita Scientiae et les a mis sous le nom d'Evagrius. C'est lui aussi qui en traduisant l'ouvrage de Saint Denys, le doua d'un style élevé. *Car le style de ce saint a dû certainement être simple comme celui des Apôtres dont il a été disciple.* Pour se convaincre

(1) *In Monast. donationes laicis,* COTELIER, *Eccl. Graecae Mon.*, I, p. 159-64.

(2) Addai SCHER, *Rivista degli Studi Orientali,* Roma 1910, vol. III, p. 60 sv.

de cela, on n'a qu'à prendre le commentaire de ce traducteur sur l'ouvrage des philosophes, dans lequel on trouve la même beauté de style que dans l'écrit de saint Denys... ». De là Mgr Addai Scher conclut que Joseph Ḥazzaya « émet des doutes sur l'authenticité des écrits du pseudo-Denys; mais n'osant se prononcer, il se contente de déclarer qu'ils sont interpolés ». Disons du moins que Joseph n'a pas vu le texte grec de Denys au moment où il écrit cette page: il ne sait pas que le style grandiose est bel et bien le fait de l'original. C'est donc sur l'original que retombe le doute émis, pour cause de manque de simplicité, sur la version syriaque. Il serait intéressant de savoir ce que J. Ḥazzaya a dû penser lorsqu'il vit le grec du prétendu disciple des Apôtres. Qu'il ait travaillé sur Denys, Ebedjesu nous en est témoin (*Catalogue* n. 68). Ne serait-ce pas à lui, mettant à exécution le projet d'une nouvelle version, ci-dessus exprimé, qu'il faut attribuer la traduction de Mystica Theologia contenue dans le manuscrit syriaque de Cambridge 1, 29? Elle est d'origine nestorienne, et se distingue par un souci d'extrême littéralisme. Si elle ne comprend que ces cinq chapitres, c'est peut-être que le traducteur a vu qu'en somme, contrairement à ses soupçons, Sargis de Rešaina n'était pas responsable du style boursouflé de l'Aréopagite. A-t-il alors tiré la conclusion qui s'imposait sur l'apostolicité de ces écrits? (1).

Rappelons enfin un document que j'ai déjà cité ailleurs (2). C'est un Oriental, un géorgien, qui, bien avant le P. STIGLMAYR et H. KOCH, a reconnu la dépendance de Denys par rapport à Proclus. Proclus a été traduit en arménien sur une version géorgienne par Siméon Pe-

(1) Ceux qui n'ont pas perdu l'espoir de mettre la main sur le véritable auteur des œuvres aréopagitiques, feraient peut-être bien de prendre note du renseignement de Joseph Ḥazzaya: la similitude de style entre les écrits originaux de Sargis de Rešaina (c'est évidemment lui, le traducteur incriminé) et la version syriaque de Denys. Dans la citation ci-dessus, il faut sans aucun doute lire « commentaire sur l'ouvrage *du* philosophe », c'est-à-dire sur l'Organon d'Aristote. Sargis a laissé de fait un *Originalwerk einer Darstellung der aristotelischen Logik in 7 an das Organon sich anschliessenden Büchern* (A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 168). Ce Sergios devait savoir le grec à la perfection. On discute encore sur la position du pseudo-aréopagite dans la question christologique; et Sergios a passé par toutes les nuances d'opinion sur ce point... Soit dit uniquement pour ceux que tourmente le problème du γνήσιος συγγραφεύς.

(2) *Dictionnaire de Spiritualité*, article *Arménienne* (*Spiritualité*).

tritsi ou Petritsoneli, moine de Płendzahankh, en 1248. Or, nous lisons dans le Codex Borgianus armenus 77 (1): « Translatus est hic liber, qui elementum est et caput theologiae, auctore Proclo diadocho platonico philosopho, a Simeone inutili presbytero monacho, ex Iberorum lingua in armenam linguam, in terra Armenorum apud Iberorum monasterium quod vocatur Płendzahankh, anno mundi 6756 (= A. D. 1248). Obsecro vos, fratres, quia magno labore reddidi, primum quidem quia non eram dignus talis operis, cum essem pollutus peccatis, denique quia valde senex et infirmatus sum oculis mente viribus. Sexagenarius enim eram; sed quia hic (liber) minime erat in nostram linguam translatus, et mater est theologiae primaria (hunc transtuli): Moses hanc didicit scientiam (elementorum) et eius verbis composuit theologiam suam; Dionysius Areopagita et Hierotheus suos libros integre ex eadem scripserunt; ita et Gregorius Theologus theologiam suam ex eadem traxit, cunctique recentes totam theologiam suam ex eadem verborum conpage deduxerunt. Haec enim (scientia) est fundamentum et radix et mater cuiusvis (scientiae). Ex hoc (libro) sumpserunt illi totum, hi vero breviores sectiones; ego vero eum propter ea transtuli, ut nec linguae nostrae deficiat... ».

Sans doute Siméon Petritsi exagère, surtout pour Moïse (s'il veut parler de l'auteur de la Genèse; l'affirmation serait plus exacte, s'il s'agissait de Moïse Bar Kepha, dont la théologie dépend bien de Denys) et pour Saint Grégoire de Nazianze. Mais il est tout de même remarquable que ce moine géorgien ait devancé de plus de cinq siècles les savants qui de nos jours ont cru découvrir pour la première fois en Proclus une source de Denys. Il ne lui manquait pour enlever à Denys sa qualité d'Aréopagite que d'avoir des notions de chronologie plus précises.

Une étude plus exhaustive des littératures byzantine et orientales chrétiennes révèlera probablement d'autres hésitations sur le compte du Grand Denys. Ces quelques indices suffisent en attendant pour que l'on ne puisse plus parler d'unanimité, pendant tout le moyen-âge, sur la question de l'authenticité dionysienne.

Ir. Hausherr, S. J.

(1) E. Tisserant, *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae... codices armeni*, Rome 1927, p. 145.

Dazimon n'est pas Turkhal.

Avec un empressement dont nous lui savons gré, mais qui pourra mettre dans l'embarras les critiques de l'avenir, M. Grégoire a répondu, dans *Byzantion,* 1935, p. 760-763, à la note que nous consacrions à Dazmana-Dazimon, dans *O. C. P.,* 1936, p. 260-272. Sans vouloir attribuer à notre éminent contradicteur aucun don prophétique, nous voyons dans cette rencontre de dates une preuve de l'intérêt que le Séminaire byzantin de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales de Bruxelles veut bien porter aux travaux du Pontificio Istituto Orientale de Rome, et nous lui en exprimons nos plus sincères remerciements. Mais à qui lira cette réponse, il apparaîtra, sans doute assez clairement, que la hâte à nous réfuter a conduit son auteur à nous lire un peu vite.

M. Grégoire s'étonne que nous contestions l'équation, évidente à son avis : « Dazmana = Δαζιμόνα ou -μῶνα ». « Nous avouons n'y rien comprendre », dit-il ; et il ajoute qu'il n'arrive pas « à mettre en forme logique » notre raisonnement. La chose ne semble pourtant pas bien difficile. Toute notre argumentation contre l'identité ci-dessus se ramène au syllogisme suivant, dont les termes étaient exprimés presque textuellement en nos pages (1) :

La similitude des toponymes ne prouve pas l'identité des localités, lorsque des raisons d'ordre historique et géographique s'y opposent ;

or, dans le cas de Dazimon-Dazmana, tous les arguments historiques et géographiques, apportés jusqu'à ce jour, s'opposent à l'identification des deux sites ;

donc Dazmana n'est pas Dazimon.

De ce syllogisme, dont la forme nous paraît rigoureuse, nous ne voyons réfuter, ni même contester par notre contradicteur, ni la *majeure,* ni la *mineure.* Logiquement, nous conclurons qu'il tient toujours. Et nous pourrions en rester là, sans rien dire de plus.

(1) La *majeure* était développée, p. 261-262 ; la *mineure* était énoncée, p. 263, et prouvée, p. 265-269.

Mais à côté de l'argumentation principale, nous ajoutions quelques considérations accessoires; les unes pour prévenir une objection: Tokat, étant Dokeia, ne saurait être Dazimon, — les autres pour tâcher d'expliquer la ressemblance des noms Dazimon, Dazmana. C'est uniquement à ces développements, qui pourraient crouler sans ruiner notre thèse, que s'en prend M. Grégoire. Il nous serait loisible de négliger des coups qui ne peuvent que porter à faux. Mais voyons un peu ce que valent, en elles-mêmes, les objections qui nous sont faites.

Commençons par le second point. On nous reproche de recourir à « une langue inconnue » pour expliquer la série des toponymes de la région cappadocienne et pontique, commençant par Das ou Daz... « *Obscurum per obscurius* », prononce-t-on. — A quoi nous répondrons d'abord que nous n'avons pas appuyé nos déductions sur le seul exemple de Daskylion, comme on semble l'insinuer, mais bien sur une série assez longue: une dizaine de noms au moins. Cette récurrence, qui ne se retrouve nulle part ailleurs (voir les dictionnaires), est un fait indéniable et qui demande explication. C'est elle que nous avons invoquée, et non pas le seul Daskylion. Or quelle explication peut-on imaginer en dehors de la langue? S'interdire de recourir à la langue, sous prétexte qu'elle est inconnue, c'est se condamner à l'*obscurum per nihil.* L'appel à « une langue inconnue » sera, je le veux bien, *infirmitas disquirentis;* mais l'appel à la langue, cela est *necessitas disquisitionis* (1).

Un mot, d'ailleurs, sur cette fameuse identité onomastique qu'on nous oppose: l'accusatif Δαζιμόνα ou Δαζιμῶνα se retrouverait exactement dans Dazmana « avec chute régulière de l'*i* prétonique et assimi-

(1) Nous sommes dans la situation du critique qui, lorsque la langue française aura disparu, se trouverait mis en présence d'une série de toponymes comme: Montmélian, Montmajour, Montmirail, Montbéliard, Montrose, Montbrun, Montbrison, Montferrand, Montréal, etc. Il pourra ignorer le sens de ces noms: mais il ne lui échappera pas qu'ils ont un sens. — M. le Professeur V. Minorski, à qui nous avons communiqué notre précédent article, veut bien nous répondre en faisant des réserves « sur la question subsidiaire de l'origine iranienne » de la série en qnestion; mais pour le reste, nous le croyons pleinement d'accord avec nous: « ce que vous dites, écrit-il, paraît être la logique même ». Qu'on nous permette de souligner le caractère *subsidiaire* qu'il attribue à la question de la langue à invoquer. Nous ne tenons pas plus au persan qu'au hittite. D'autres langues ont été parlées en Asie Mineure avant le grec.

lation de l' *o* aux deux *a* ». Voilà qui est dit en termes excellents. Mais une chose me semble oubliée : l'accent. Le turc accentuant la dernière syllabe, Dazmanà ne peut guère dériver de Δαζιμόνα, Δαζιμῶνα, qui régulièrement donnerait *Dazman* ou *Dazaman,* tout comme Πολεμώνιον, sur la côte de la mer Noire, a donné *Boulaman.*

Passons à l'autre série de griefs, sur lesquels notre contradicteur s'étend davantage. Nous aurions tenté « de faire croire que Dazimon serait l'ancien nom, et Dokeia le nom nouveau de Tokat ». Et, pour ce faire, nous aurions accumulé les paralogismes.

Qu'il ne soit pas évident que la patrie de Jean Courcouas soit bien la Δόκεια (gén. Δοκείας) des bords de l'Iris cela apparaîtra, croyons-nous, à quiconque se reportera au texte du Continuateur de Théophane (p. 428) : ἦν ἀπὸ Δόκιαν χωρίου Δαρβιδοῦν. Ces mots ne sont pas des plus clairs ; la forme du nom qui nous intéresse n'est pas la même ; est-ce Δόκιαν, est-ce Δαρβιδοῦν qui est considéré comme un simple χωρίον ? tout cela justifie, pensons-nous, le jugement que nous portions sur ce témoignage, et nous permettait de le tenir pour incertain. Mais fût-il absolument indubitable et précis, il en résulterait seulement que le nom de Dokeia est un peu plus ancien que nous ne pensions, et ne saurait être attribué aux Danichmendides... à quoi nous nous sommes résigné d'avance de très bon cœur (voir notre p. 269 : « abréviation peut-être due aux Turcs »).

Si M. Grégoire veut bien nous relire (p. 263), il verra que nous considérons les mentions de Dazimon, chez le Porphyrogénète, comme appartenant à des documents antérieurs, ce qui nous permettait d'écrire que les témoignages citant Dazimon et Dokeia ne sont pas de même époque. Mais dût-on, au X^{e} siècle, trouver les deux appellations à la fois, cela ne saurait être invoqué contre l'hypothèse d'un changement de nom, car il est naturel que, pendant un certain temps, l'ancien nom et le nouveau aient coexisté (1).

Mais pourquoi discuter, puisque notre contradicteur finit par nous donner raison. Il conclut son paragraphe par la phrase que voici : « Quoi qu'il en soit, Dokeia, on le voit, est mentionné par un texte du X^{e} siècle, contemporain, par conséquent, de *ceux qui, pour la*

(1) Si la poste turque et les agences de voyages ne connaissent plus qu'Istanbul, le nom de Constantinople n'a pas disparu de l'usage, où il se maintiendra, sans doute, longtemps encore.

dernière fois dans la littérature grecque, citent Dazimon ». Que signifient les mots que nous soulignons, sinon que le nom de Dazimon a disparu à une certaine époque, pour faire place à un autre? Nous n'en demandons pas davantage: la date exacte du changement est chose tout à fait secondaire.

Contre l'identité de Dazimon et Tokat, nous voyons ramener le fameux texte d'Ibn Bibi. Bien volontiers, nous faisons honneur à « l'École de Bruxelles » d'avoir versé là au débat un fait nouveau, et fort intéressant. Mais M. Grégoire se trompe assurément lorsqu'il écrit que nous avons senti, dans ce texte, « le grand écueil à (notre) théorie » et que nous avons « cru pouvoir (nous) en débarrasser en corrigeant Barimon... en Bazimon ». Erreur: nous n'avons rien dit de pareil, et n'avons nulle envie de rien corriger, pas plus « Kab » que « Barimon ». L'historien arabe mentionne deux localités inconnues, et voilà tout. Ce n'est pas la première fois qu'un tel fait se rencontre: il n'y a pas lieu de s'en étonner; mais cela suffit pour nous empêcher de voir le moindre écueil dans le texte d'Ibn Bibi. Nous le regardons d'un cœur tranquille.

Si nous avons mentionné la possibilité d'une correction différente de celle qu'on nous propose, c'était pour montrer que, par de tels artifices, on peut mettre dans un texte tout ce que l'on veut. A réduire à néant ce qu'il appelle notre « correction », M. Grégoire a dépensé beaucoup d'érudition. Peine perdue: il se bat contre un fantôme: notre correction est inexistante, pour cette bonne raison que nous n'avons aucun motif de rien corriger ([1]).

Par contre, on croit deviner quelles raisons peuvent pousser les tenants de la thèse adverse à introduire le nom de Dazimon dans la phrase d'Ibn Bibi. Par là, en effet, ce texte est rendu « décisif contre l'identification, désormais insoutenable, de Dazimon et de Tokat ».

([1]) Veut-on nous obliger à y aller de notre hypothèse? Voici, non pas une correction, mais une *lecture* qui méritera peut-être considération. On sait que, dans la cursive arabe, les lettres د et ر, surtout lorsqu'elles sont isolées, ne se distinguent guère. Il suffirait de lire بادیمون au lieu de باریمون pour trouver dans le texte un toponyme actuellement en usage dans la région de Tokat : Batmantach ou Batman Tach (la Roche de Batman), gros village à vingt kilomètres au sud-est de la ville, dans la direction de Bédokhton (Pédachthoë). Mais pour donner à cette hypothèse un semblant de probabilité, il faudrait montrer d'abord que Batmantach est sur l'emplacement ou au voisinage d'un site ancien, — ce que nous ne saurions faire présentement. Aussi, nous n'insistons pas.

Mais tant que la nécessité d'*une* correction et de *cette* correction n'aura pas été démontrée, nous nous croirons autorisé à ne pas nous incliner devant le verdict qu'on voudrait nous imposer. Car, à parler franc, ce qu'on nous oppose comme « décisif », ce n'est pas un texte, mais une conjecture, dont le bien fondé reste à établir.

En terminant, M. Grégoire conclut: « Je suis convaincu pour ma part que Dazimon, le Dazimon byzantin... est à 8 km. au S.-W. du Dazmana d'aujourd'hui. Je veux dire que Dazimon est Turkhal, dont la forteresse est entièrement byzantine, au témoignage d'Anderson, et que la Gazioura de Strabon, la λίμνη Γαζουροῦ des Byzantins sont au sud de Turkhal, près du coude de l'Iris ». Rédaction prudente, qui corrige heureusement ce que le titre de la note (« *Dazmana est bien Dazimon* ») avait de trop absolu, — et habile, car ayant opposé le « Dazimon byzantin » à la « Gazioura de Strabon », elle insiste sur les restes de murs byzantins aujourd'hui visibles à Turkhal, et omet de mentionner l'inscription du temps de Mithridate, gravée sur le rocher de la citadelle [1], ainsi que les escaliers souterrains attestant la haute antiquité du site fortifié. Mais je doute qu'elle entraîne l'assentiment du lecteur.

Ce nouveau système, en effet, est en contradiction absolue avec le texte si clair et si précis de Strabon que nous avons cité en notre précédent article (p. 266). Qu'on le relise: on verra que l'Iris, sortant de Comane, passe *d'abord* non pas à Dazimon, mais *dans la région* de Dazimon, en coulant vers l'ouest, *puis,* après avoir tourné au nord, *à* Gazioura *même.* Impossible de douter de ce témoignage émanant d'un géographe né dans le pays. Or ses paroles se vérifient exactement pour ceux qui placent Dazimon à Tokat, Gazioura à Turkhal. Vouloir, au contraire, mettre Dazimon à Turkhal et Gazioura au sud, près du coude de l'Iris, c'est faire passer le fleuve *d'abord à* Gazioura, ou *près de* Gazioura, *ensuite à* Dazimon *même.*

Inutile de rappeler ici les autres arguments qui font placer Gazioura à Turkhal. A notre avis, cette localisation est une des plus certaines parmi celles qui s'appuient sur des témoignages historiques. Seules, des preuves épigraphiques — et correctement interprétées — pourraient donner une plus grande évidence. Tant que des arguments

(1) M. Grégoire la rappelait en une autre circonstance (v. ci-dessus, p. 265).

de ce genre n'obligeront pas à modifier la localisation reçue, celle-ci doit être tenue pour un fait acquis. Et tout système qui amène à la contester nous paraît condamné d'avance. C'est pourquoi, ayant depuis longtemps connu le nom de *Dasmana,* et remarqué en lui une certaine ressemblance avec celui de Dazimon (1), nous nous sommes toujours refusé à en tirer la conséquence qu'on cherche à nous imposer aujourd'hui. Les raisons par lesquelles nous la voyons appuyer ne nous la rendent pas plus acceptable. Turkhal reste pour nous Gazioura, et n'est pas Dazimon (2).

G. DE JERPHANION, S. I.

(1) Voir nos *Mélanges d'archéologie anatolienne,* Beyrouth, 1928, p. 36, n. 4.

(2) Sur le point de tirer, nous recevons le premier fascicule de *Byzant. Zeitsch.,* 1935, où M. Franz Dölger veut bien, p. 238-239, indiquer brièvement, mais très objectivement, la position des parties adverses dans la question de Dazimon. Il approuve notre prétention à exiger d'autres arguments pour appuyer ceux qui se tirent de l'onomastique. Quant au renvoi final à la note de *Byzantion,* 1935, p. 760-763, ce qui précède montre que nous n'avons pas à nous en effrayer.

RECENSIONES

Oriens antiquus.

Dr. phil. GERDA KRÜGER, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen.* Kirchenrechtliche Abhandlungen, begründet und herausgegeben von U. Stutz. Heft 115 und 116. Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1935. S. VIII, 336 — RM 19.—

Eine der meist umstrittenen Fragen aus der Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte ist die nach der Rechtslage der christlichen Kirchen. Die Tatsache, dass die Christengemeinden einerseits Gegenstand der Verfolgung waren, anderseits aber als solche öffentliche Friedhöfe und anderes Eigentum besassen, stellte die Gelehrten vor eine schwierige Frage. Am meisten Beifall fand der Lösungsversuch de Rossi's, der annahm, dass die Christen sich zu collegia tenuiorum seu funeraticia zusammengeschlossen und in dieser Form ohne Benötigung staatlicher Genehmigung ihre Eigentumsrechte ausgeübt hätten. Andere machten dagegen geltend, dass dies eine offenbare Rechtsumgehung gewesen wäre, die den Behörden nicht hätte entgehen können. Deshalb hielten sie dafür, dass diese Annahme nichts erkläre; selbst vertraten sie die Ansicht, dass die Kirchen wohl tatsächlich, aber nicht rechtlich Eigentümer von Grund und Boden gewesen wären. Wieder andere halfen sich mit der Unterstellung, dass kirchliche Vertrauenspersonen vor der Oeffentlichkeit das kirchliche Gemeindevermögen besessen hätten. Schliesslich ist neuerdings die Ansicht aufgestellt worden, dass im römischen Reich überhaupt Vereinsfreiheit geherrscht habe, die auch den Christengemeinden ohne jede staatliche Einmischung den Besitz von Grund und Boden ermöglicht habe.

Gegenüber diesen Erklärungsversuchen hat es die Verfasserin unternommen, den gesamten Stoff unter streng juristischer Betrachtungsweise erneut zu untersuchen. Sie kommt dabei zu einem Ergebnis, das ebenso neu ist wie es befriedigend wäre als Erklärung für das Eigentumsrecht der christlichen Kirchen, wenn nicht andere Schwierigkeiten ihm entgegenstünden. Danach hätten die christlichen Kirchen die Genehmigung vom römischen Staat eingeholt und erhalten und wären auf diese Weise vollständiger Versammlungsfreiheit und Vermögensfähigkeit teilhaft geworden.

Man kann der Untersuchung das Zeugnis völliger Beherrschung der Quellen und des Schrifttums ausstellen. Sie ist mit grosser Gründlichkeit und Scharfsinn geführt. Was aber die Hauptthese des Buches angeht, so ist es leider sehr misslich für den Beurteiler sich zu äussern, weil die Behandlung der entscheidenden Schwierigkeit, die ihr entgegensteht, von der Verfasserin auf einen andern Band, der die rechtlichen Grundlagen der Christenverfolgungen enthalten soll, vorbehalten ist. In der Tat liegt hier der Nerv der ganzen Frage: wie ist es möglich, dass die Christengemeinden als religio licita durch Senatskonsult oder constitutio principis anerkannt worden sind, während gleichzeitig die Zugehörigkeit zum Christentum allein einen genügenden Grund zum Vorgehen der Staatsgewalt gegen sie bildete. Aus dem Briefwechsel des Plinius und des Trajan ergibt sich klar, dass die Christen zwar nicht aufzuspüren, aber wenn angezeigt und als Christen überführt, zu bestrafen waren, wenn auch jeder, der die Götter anrief, wegen seiner Reue Verzeihung erhalten konnte. Ebenso wissen wir aus den Klagen der Apologeten, den Martyrerakten usw., dass das nomen christianum an sich hinreichender Rechtsgrund zur Verurteilung war. Da aber die Verf. aus dem angegebenen Grunde auf diese Schwierigkeit gar nicht eingeht, muss man das endgültige Urteil über ihre These bis nach Erscheinen des versprochenen Bandes zurückstellen. Jetzt schon freilich kann man Zweifel erheben, ob ihr der Beweis gelingen wird. Manche Beweisführungen, die bereits der vorliegende Band bringt, werden nicht als zwingend empfunden. Wenn sie mit grosser Gelehrsamkeit zu Tertullians klassischer Stelle über das corpus christianorum zahlreiche Belege aus der juristischen Literatur für die einzelnen Ausdrücke beibringt (S. 91 ff.), wird das als sehr dankenswert empfunden, aber das beweist doch noch nicht, dass der eigenwillige und so persönlich schreibende Afrikaner all diese Ausdrücke in ihrem streng juridischen Sinn und nicht, wie sonst so oft, in weiterer Analogie verstanden hat. Wenn die Verfolgung Diokletians nach ihr nur ein Versammlungsverbot brachte, die Versammlungsfähigkeit wie den Vereinscharakter der Christengemeinden aber nicht antastete, so hätte der grundlegende Satz in der Konstitution des Galerius von 311 «ut denuo sint christiani» (S. 130 ff.) nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Derartige Beispiele wo die Beweisführung nicht befriedigt, liessen sich noch mehr anführen.

Anderseits soll aber hiermit nicht gesagt sein, dass die Verfasserin für ihre Ansicht nicht sehr beachtliche Gründe anführt. Ihre auf Texte gestützten Ausführungen über Celsus (S. 69 ff.), Justin (S. 80 ff.) über die Verfolgung unter Decius und Valerian (S. 107 ff.) usw. zeigen die erstaunliche Tatsache, dass die Christen ihre Versammlungen unter den Augen der römischen Behörde abhielten, dass diese Versammlungen von Christen im Verkehr mit der Obrigkeit, wie von Gegnern als gesetzmässig bezeichnet wurden, dass selbst in der Zeit der Verfolgung das Eigentum der Christen nicht angetastet wurde, obschon die römischen Gesetze ein scharfes Eingreifen gegen alle ungesetzmässigen Vereine forderten. Ob man das alles mit rein tatsächlicher

Duldung der Behörden erklären kann, bleibt doch sehr zweifelhaft. Umso mehr verlangt die Beteiligung der Kirchen bei Prozessen über ihr Eigentum, die Entscheidung dieser Prozesse zugunsten der Kirchen, dass diesen wirklich Parteifähigkeit und Rechtsfähigkeit zuerkannt waren (S. 273 ff.).

Fasst man also alles zusammen, so muss man sagen, dass die Verf. durch ihre wertvolle Arbeit das Problem in neuer Schärfe gestellt hat, wenn auch die Lösung vorläufig noch dunkel bleibt. Vielleicht dass eine genauere Untersuchung über das Verhalten des römischen Staats andern Religionen gegenüber grössere Klarheit bringen würde darüber wie die Gesetze über Bildung und Tätigkeit religiöser Vereine tatsächlich ausgeübt wurden. Neben der Behandlung der Hauptfrage findet man viele andere wertvolle Beiträge zur Geschichte des Kircheneigentums in den ersten christlichen Jahrhunderten. Somit kann das Buch als wirkliche Bereicherung des Schrifttums über die vielumstrittene Frage des kirchlichen Vermögens der vorkonstantinischen Zeit bezeichnet werden, trotz der gemachten Vorbehalte, die ja vielleicht auch, so wollen wir hoffen, im folgenden Band eine glückliche Lösung finden werden.

E. HERMAN, S. I.

KARL PRUEMM, S. J., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* (zwei Bände) Leipzig 1935 Verlag Jakob Hegner.

Ci voleva coraggio per intraprendere, in un solo libro, l'opera di sintetizzazione e discussione dell'immensa letteratura moderna intorno ai rapporti fra la fede cattolica e il paganesimo dominante nei primi secoli della Chiesa. Per questa sintesi, non mai fin'adesso tentata, occorreva una lettura copiosissima, non solo, ma un acuto senso di critica per discutere i limiti dei vicendevoli influssi fra cristianesimo e paganesimo. Gli autori razionalisti, previa la negazione aprioristica dell'origine divina della fede cristiana, fanno di questa un mero risultato delle religioni che nell' Impero pullulavano nei primi tempi dell'era cristiana. Sono state invocate come prove di questa dipendenza certe « corrispondenze » fra dogmi cristiani ed antiche credenze pagane. Senza spingersi fino al razionalismo incredulo si può ammettere come possibile una zona di contatto fra cristianesimo e paganesimo nella quale si possano rilevare mutui influssi. L'Autore di questa pregevole opera si è proposto di fare uno studio profondo sulle relazioni fra la dottrina cristiana e il paganesimo.

L'ordine della trattazione è originale. Si prende come base di confronto il cosiddetto Simbolo Apostolico e si raggruppano intorno ai suoi articoli le « corrispondenze » e somiglianze delle diverse religioni pagane. Non negheremo che così si ottiene un ordine sistematico chiaro; ma forse si sarebbe potuto trovare un'altra formola di fede non meno antica e più completa del « Simbolo Apostolico ».

Appunto per l'incompletezza di questo si è dovuto rimandare ad un appendice la trattazione dei sacramenti dell'Eucaristia e della Cresima.

Diamo prima un sunto del ricco contenuto dei due volumi. Prima di cominciare la comparazione particolareggiata, si delineano i tratti generali dei due estremi: l'ellenismo cioè e il Simbolo Apostolico. A proposito poi del primo articolo, in esso viene studiato il concetto di Dio nel paganesimo ellenico, tanto in Grecia che a Roma, sì l'idea monoteistica dei filosofi come la mentalità popolare. Viene poi esaminata la cosmogonia degli antichi in relazione colla dottrina rivelata. La cosmogonia mitica, dominata in gran parte dal principio dualista, e le teorie pagane sui dèmoni sono messe in contrasto colla dottrina cristiana contemporanea. Il secondo articolo della fede dà materia di paragone coi « Salvatori » e gli uomini divinizzati, specialmente imperatori, del mondo antico. Viene riassunto il culto imperiale nelle sue diverse modalità, si studiano le aspettazioni pagane di un Salvatore, delle quali si fa eco Virgilio, e si indaga il significato dell'appellativo divino « Kyrios » attribuito a Cristo. Un capitolo speciale stabilisce la comparazione fra le teorie pagane sul « Logos » e la dottrina di S. Giovanni. Nel terzo articolo della fede si discutono le teorie di alcuni autori recenti su pretese spiegazioni pagane del parto virgineo di Maria. Viene poi il capitolo dedicato al culto pagano delle Madri degli dei, al quale si oppone la mariologia cristiana. Questo è uno dei più preziosi capitoli e contiene risultati finora sconosciuti. Passando al quarto articolo di fede si esaminano i culti dei misteri fra gli antichi, e si rileva l'inconsistenza della somiglianza fra Cristo morto e risorto e le divinità della vegetazione.

Il secondo volume riprende l'esame del quarto articolo e in una sintesi, esempio di finezza critica, studia il « descendit ad inferos ». Si dimostra l'origine cristiana del dogma, ma si concede che nella veste letteraria di alcuni antichi espositori si possono osservare influssi di racconti pagani specialmente orientali. Il sesto articolo viene messo in confronto colle teorie pagane sull'ascensione e l'apoteosi degli eroi. Il settimo ha come « corrispondenza » il giudizio dei morti nella mitologia pagana. A proposito dell'ottavo articolo viene esaminata la teoria sul « Pneuma » divino fra gli Elleni e le diverse triadi pagane che potrebbero far pensare ad una dipendenza del dogma trinitario cristiano. In merito all'articolo nono si tratta dei gruppi societari nel paganesimo ellenico, della comunione dei santi e delle caratteristiche del culto dei santi. L'articolo decimo viene studiato in confronto colle idee pagane sul peccato e sulla sua remissione. Un'attenzione tutta particolare viene dedicata all'esame del battesimo, il lavacro dei peccati, e ai culti pagani che col battesimo hanno una esterna somiglianza. Finalmente gli articoli undecimo e duodecimo rievocano i sistemi escatologici dei giudei e dei pagani. Si aggiunge un capitolo sui sacramenti dell' Eucaristia e della Cresima messi in confronto coi convivi religiosi e i diversi riti di unzione in uso fra gli antichi.

Molto opportunamente si condensano poi le conclusioni generali di questa copiosa sintesi. Ne indicheremo le più salienti. La prima

sarebbe l'autenticità del Simbolo Apostolico le cui sentenze, dimostrate di origine cristiana, e la cui unità risalgono ad « una colossale personalità ». A dir vero questo giudizio ci sembra troppo spinto; poichè vorrebbe trasferire alla struttura e forma l'apostolicità del contenuto. Ricordiamo che il cosiddetto Simbolo Apostolico è rimasto sconosciuto nell'Oriente. Più importanti sono le conclusioni seguenti. Vi è un profondo abisso fra la rivelazione cristiana e le teorie religiose del paganesimo. La dottrina cristiana, pur svolgendosi in mezzo agli errori, si mostra e si sviluppa secondo una direzione autonoma, il che dimostra che il cristianesimo non può essere considerato come un miscuglio di idee elleniche. D'altra parte però la Provvidenza divina, che « non lavora a sbalzi », si valse della cultura pagana del bacino mediterraneo per preparare le vie alla diffusione del cristianesimo, non solo per mezzo del lavoro compiuto dal pensiero greco nel fondare i principî naturali dell'etica, ma anche perchè il popolo romano si era intimamente imbevuto della cultura ellenica. I contrasti più accentuati fra cristianesimo e paganesimo sono il mito, il culto agli imperatori e i riti dei misteri.

Non è questo il luogo di fare un'analisi particolareggiata del voluminoso lavoro del Prümm. Ci dovremo limitare ad un giudizio generale. I pregi più rilevanti sono la copiosissima erudizione, l'avvedutezza e sicurezza nella critica e l'ordine nella disposizione delle parti. Due imperfezioni d'indole generale mi sembra di dover segnalare: l'una, per parte dell'Autore, è una certa complessità e imbarazzo nello stile dovuto forse alla cura di condensare in poche frasi molte affermazioni. L'altra, per parte dell'Editore, consiste nel rimandare tutte le note alla fine dei volumi. Le note in quest'opera non sono un lusso decorativo, ma un mezzo quasi continuo di controllo. Perchè allontanarle? E perchè stamparle una dopo l'altra senza divisioni di sorta, rendendone scomoda la ricerca?

L'opera del Prüm, degno allievo di Sonneburg e di F. J. Dölger, è il primo e felice saggio di sintesi da parte cattolica in questo terreno così irto di difficoltà.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

La rivelazione e le sue fonti nel « De Praescriptione Haereticorum » di Tertulliano. Studio storico-dogmatico a cura del P. Antonio M. Vellico O. F. M. (Lateranum. Nova series. An. I, N. 4). — Romae 1935.

Opus in duas partes dividitur, quarum prima agit de natura revelationis iuxta Tertullianum in suo opere « De Praescriptione Haereticorum ». Secunda autem pars inquirit doctrinam eiusdem Tertulliani de fontibus revelationis, nempe de Scriptura sacra et traditione. Haec divisio, quae ex ipsis visceribus libelli Tertulliani deprompta est, ordinem et perfectionem tractationis prae se fert. Tertullianus docet

revelationem habuisse originem divinam, unde eius immutabilitas inde ab apostolis cum quibus tempus revelationis clausum est. Ex immutabilitate revelationis deducitur immutabilitas dogmatis. Tertullianus, licet studium theologiae non improbet, non amat tamen perscrutatores mysteriorum. In secunda parte inquiritur quid Tertullianus teneat de inspiratione Scripturae et de eius canone, quid tandem de eius auctoritate. Maximi momenti est doctrina de traditione, quia ad eam recurrit Tertullianus ut argumenta haereticorum dissipet. Notat scriptor africanus in ordine cognitionis priorem esse traditionem Scriptura, nam qualis sit Scriptura novimus per traditionem. Haec traditio ut sit legitima debet se ad apostolos usque protendere. In fine tractationis traduntur conclusiones generales. Hae, quae meritum libri « De praescriptione » manifestant, rite deductae et novis argumentis corroboratae sunt.

Dissertatio potest ut specimen proponi ac laudari: eminet enim perfecta analysi, clara methodo, perspicuitate dicendi.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin. 2 *De la fin du 2e siècle à la paix constantinienne* par Jules Lebreton – Jacques Zeiller. Paris 1935 Bloud et Gay.

Per questo secondo volume abbiamo le stesse lodi tributate al primo (vedi *Orientalia Chistiana Periodica,* I, 507): vi si ammira la stessa chiarezza nell'ordinamento della materia, nell'espressione del pensiero e anche nella composizione tipografica. Questa chiarezza va unita ad una straordinaria padronanza delle fonti e delle pubblicazioni anche le più recenti, in modo che con rigore strettamente scientifico si riesce a compiere una sintesi accurata e veritiera della storia ecclesiastica. Non mancano nel periodo di questo volume insieme ai capitoli che potrebbero chiamarsi analitici e nei quali splende la scienza non comune e lo stile sobrio e grazioso del P. Lebreton, alcune vedute d'insieme come: Il bilancio della conquista cristiana alla vigilia della pace costantiniana, La vita cristiana, L'organizzazione ecclesiastica ed altri per lo più in merito del prof. Zeiller.

Sebbene per l'indole stessa dell'opera non si devano cercare nuovi risultati su temi particolari, vi troviamo però delle sintesi luminose, come quella sul monarchianismo romano, quella sul contrasto fra la teologia dotta e la fede popolare e quella sul contenuto teologico degli apocrifi. L'investigazione è generalmente completa, sempre in contatto colle fonti cristiane. le fonti non cristiane vengono delle volte un po' trascurate. Il giudizio è critico e sicuro, ma allo stesso tempo nobile verso l'avversario le cui ragioni vengono prese in considerazione.

Non è però strano che in un'opera di così vaste proporzioni vi siano da rilevare alcune scarse e piccole deficienze. In bibliografia, anche ammettendo che si tratta di un'opera d'indole generale, avremmo alcune omissioni da lamentare: il libro del Burkitt, *Church and Gnosis* nel capitolo sui gnostici, l'articolo di J. Restrepo Jaramillo, *Gregorianum* 1934 sul simbolo primitivo, lo studio del Peeters, *An. Boll.* 1932 sulle origini del cristianesimo nella Georgia. *L'Antike und Christentum* di F. J. Dölger, che sembra essere ignorato dagli Autori, avrebbe fornito alcuni suggerimenti per es. intorno ai cristiani nella milizia e circa il concilio di Elvira. Parlando di S. Ireneo sarebbe stata utile un'allusione alle teorie di Loofs, *Texte und Untersuchungen* 46, 2. Più grave è che per Filostorgio (pag. 141) si rimandi all'edizione di Migne dimenticando quella del Bidez: come anche ci sembra più sicura l'edizione dello Oehler (Tertulliano, *de Baptismo*) di quella del d'Alès (pag. 161): il Waszink poi ha fatto recentemente l'edizione del *de Anima.*

Alcune affermazioni meritano delle riserve. Si parla (pag. 91) di « vescovi » dell'Osroene nella lite pasquale, mentre Eusebio le chiama παροικαί. Si difende la conversione di Abgaro IX, la quale credo di aver dimostrato che non possa essere ammessa come certa (*Gregorianum* XV 82-91). Parlando sulle origini del cristianesimo nell'Illirico non si ricorda il martirio di S. Terino da Butrinto sotto Decio (Cfr. L. Ugolini, qui sopra pag. 310). La pagina sulle origini del cristianesimo nella Persia (pag. 140) non è tanto esatta: così il sinodo di Dadiso non è del secolo IV ma del V. Mi sembra che a torto si reputi lo scritto di Mani come più solido argomento del viaggio di S. Tommaso nelle Indie che non gli « Atti di S. Tommaso », poichè da una parte questi sono più antichi di Mani, e dall'altra il testo manicheo non indica che nelle Indie vi si trovassero dei cristiani.

Nonostante questi leggeri difetti, l'opera intrapresa riesce veramente uno dei più grandi sforzi della scienza cattolica ed è destinata ad avere una benevola accoglienza da tutti gli studiosi.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin herausgegeben im Auftrage der preussischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Prof. CARL SCHMIDT. Band I. *Kephalaia* Lieferung 1/4 (Seite 1-98), Stuttgart 1935 Verlag W. Kohlhammer.

Dopo le « Omilie manichee » pubblicate nel 1934 (vid. *Orient. Christ. Per.* I, 513) appaiono con celere ritmo i primi fogli delle celebri « Kephalaia » o Capitoli del Mani. Non è esagerato dire che il presente scritto costituisce la fonte più importante per la conoscenza della dottrina manichea.

Lo scritto domanda una ricerca lunga e approfondita, poichè offre una messe copiosa di notizie sulla persona stessa di Mani e sulla sua dottrina e con ciò rende più facili comparazioni e confronti con altre dottrine ed usi di quelle generazioni nelle quali l'influsso del manicheismo si fece sentire così largamente. Qui ci contenteremo di spigolare alcuni punti. Mani scrisse (p. 5) le seguenti opere εὐαγγέλιον, θησαυρός, πραγματεία, τὰ τῶν μυστηρίων, una γραφὴ scritta in occasione dei Parti, ἐπιστολαί, ψαλμοί, ὁμιλίαι e preghiere. Nella setta

manichea vi sono ἀρχηγοί, Eletti, Catecumeni, ἐλεύθεροι (6). I legati di Dio sono stati Zarathustra — il quale non scrisse libri, ma furono i discepoli che ne pubblicarono le dottrine — Budha, Gesù e finalmente lo stesso Mani (8-12). Merita la pena di trascrivere il seguente brano su Gesù Cristo. « Lui è venuto (?)... in un πνευματικόν, in un σῶμα ...come vi ho detto sopra di lui... Egli venne χωρὶς σώματος. I suoi Apostoli hanno predicato su di lui, che egli prese μορφὴ di schiavo, σχῆμα di uomo. Egli scese e si rivelò nel mondo nel δόγμα dei Giudei. Egli scelse i suoi dodici [e] i suoi sessantasette e adempì la volontà del suo Padre, che l'aveva inviato nel mondo. Poi sollevò il πονηρὸς invidia (φθόνος) contro il δόγμα dei Giudei. Σατανᾶς entrò dentro Giuda Iscariote, uno dei dodici di Gesù. Egli l'accusò dinanzi al δόγμα [dei Giudei], per il suo bacio lo tradì [nelle mani] dei Giudei e della coorte dei soldati. [I Giudei?] dal canto loro s'impadronirono del Figlio di Dio, lo [giudicarono] illegalmente in una adunanza e lo condannarono iniquamente, sebbene egli non avesse commesso nessun peccato. L'innalzarono sul legno della croce, lo crocefissero insieme a due ladroni alla croce. Lo deposero dalla croce e lo collocarono nel sepolcro, [e] dopo tre giorni risuscitò egli di fra i morti e venne ai suoi discepoli e apparse loro, egli si vestì di forza e insoffiò loro il suo Spirito, [egli li inviò] per tutto il mondo affinchè essi predicassero [la] grandezza. Ma egli da parte sua si elevò [all'alto]... ». Non vi saranno qui tracce del *Diatessaron*, e forse anche di qualche simbolo cristiano?

I particolari più importanti sulla vita di Mani (p. 14-16) sono i seguenti. Nato sotto Artabana, re dei Parti, era ancora bambino quando venne al trono il primo sassanida Ardascir I (226). Quando questo imperatore stava per essere incoronato, scese su Mani « il Paracleto ». Verso la fine del regno di Ardascir I (226-241) Mani giunge alle Indie per predicarvi la sua dottrina. Al tempo di Sapore I (241-272) si reca nella Persia e quindi per la Babilonia, Mesene e Susiana giunge nell'Adiabene e fino al *limes* romano contando per queste scorrerie col permesso di Sapore I. Notiamo che secondo questi dati Mani non è mai entrato nell'impero romano e quindi probabilmente non ha imparato il greco. Per la teologia di Mani, così fantastica nelle sue immagini e così difficile nel suo linguaggio esoterico, sono di particolare interesse le pagg. 20, 34-35, 37 etc. Si rileva una teogonia molto affine a quella dei gnostici alessandrini, sebbene qui si metta in gran rilievo la coesistenza dei due principi antagonistici sorgenti degli esseri e delle loro lotte. Il filosofo troverà in queste pagine una concezione « cosmica » della natura, secondo la quale i primi principi nel generare gradualmente la serie degli eoni scendono con successive trasformazioni per la sfera degli elementi. Vi si leggono espressioni come questa: « tornare alla sua οὐσία » « muoversi nella propria οὐσία ». Per la storia della liturgia e delle religioni offrono speciale interesse le pagine 37-39 dove si parla del significato religioso del bacio, del saluto e della χειροτονία. Nella pag. 20 si parla delle « elemosine che dànno i Catecumeni allorchè vengono purificati ».

Non sarà questo un uso che abbia una certa affinità con quello condannato dal concilio di Elvira? (Cr. F. J. DÖLGER, *Die Münze im Taufbecken und die Münzenfunde in Heilquellen der Antike, Antike u. Christentum* III (1932) 1-25).

Il filologo troverà materia per studiare quale sia stata la lingua originale di quest'opera. Noterò l'espressione Spirito=Madre della vita. Dai siri, anche cristiani, era facile chiamare « Madre » lo Spirito, che nella loro lingua è di genere femminile. (Cfr. Afraate, *Patr. Sir.*, I, 840).

L'edizione è fatta con ogni accuratezza. Credo che la costante versione di δόγματα per « Sekten » non sia tanto propria. Non sarebbe meglio tradurla « Glaubenslehre » « Glaubenssätze » « Religion » ?

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

PAUL HENRY, *Recherches sur la Préparation Evangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius* (= Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses. 1e volume). — Paris 1935, Librairie Ernest Leroux.

Opera Plotini per solam editionem Porphyrii nobis hucusque nota erant. Prioris editionis Eustochii nullum adhuc vestigium erat inventum. Quare singulari laude dignus est iuvenis auctor, qui primus in citationibus Plotini apud Eusebium in *Praeparatione Evangelica* editionem diversam a porphyriana recognovit et investigavit. Collatis discrepantiis, patet diversitas recensionis. Iam, hanc novam recensionem cum editione Eustochii confundi inde probatur, quod, prae oculis habita chronologia, potuit editio Eustochii sive ab ipso Eusebio sive a Pamphilo bibliothecae Caesareae acquiri. Recensio haec non est perpolita et emendata ut illa Porphyrii. Nemo non videt quanto haec nova recensio adiumento sit ad genuinitatem operis Plotini stabiliendam: viceversa lectiones harum citationum possunt etiam ad studium textus Praeparationis Evangelicae non parum conferre. Auctor speciale examen instituit duorum fragmentorum de quibus acrius est a doctis disputatum.

Auctor praeditus est acie ingenii acuta, necnon dono lucidae expositionis. Methodus adamussim scientiae curata est. Patrologo et historiographo utile erit locos illos legere (pag. 16 et ss.), in quibus fidelitas Eusebii auctores citantis semel et iterum demonstratur. Haec quae de Praeparatione Evangelica valet, ad omnia Eusebii opera, sic nos tenemus, extenditur.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

Dott. GIUSEPPE LAZZATI, *Teofilo d'Alessandria,* Milano 1935 « Vita e Pensiero ».

Non esisteva finora una monografia scientifica sull'arcivescovo d'Alessandria Teofilo. Quella inquieta figura, priva d'importanza letteraria, ma abile negli intrighi e decisa ad esaltare con ogni mezzo, fosse pure meno onesto, l'egemonia della sede alessandrina nell'Oriente, trova in questo libro uno studio sereno ed accurato. Senza perdere mai la scorrevolezza sempre gradita dello stile dentro un metodo rigorosamente scientifico, il Lazzati raccoglie con rara diligenza tutte le notizie disperse intorno a Teofilo e con rilevante senso critico ne esamina il risultato per la storia. Scorgiamo osservazioni molto sagaci ed una profonda comprensione del carattere di Teofilo, le cui contrastanti mosse acquistano in questa narrazione la necessaria unità psicologica. L'esposizione è chiara e sobria. Più che nuovi particolari sul protagonista, il Lazzati è riuscito a lumeggiare in un primo ritratto tutta la personalità del presule alessandrino noto specialmente nella via crucis del Crisostomo. Dobbiamo dire che la monografia è ben riuscita. In qualche punto secondario si potrebbero fare delle riserve. Rileviamo l'inesattezza dell'affermazione (pag. 8) secondo la quale le « Lettere festive » dei vescovi d'Alessandria avevano per scopo quello di determinare il giorno della Pasqua e che furono essi vescovi che lo fecero per tutta la chiesa (Cfr. G. de JERPHANION, *La voix des monuments* pag. 308). Il cap. VIII su Teofilo interprete di Origene, ci sembra troppo sommario. L'autore non cita direttamente Origene ma lo fa sempre attraverso il Tixeront e il de Faye. Molto utile è l'indice completo delle citazioni di Teofilo elencate nell'Appendice.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

Dr. theol. KLAUDIUS JÜSSEN, Privatdozent der Theologie zu Münster i. Westf., *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem.* II Teil. *Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung.* Münster in W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (VIII + 129 pag).

Es war gewiss eine sehr dankenswerte und für die Theologie und die Dogmengeschichte sehr nützliche Arbeit, die Schriften dieses ehemals im Orient sehr angesehenen, im Okzident jedoch bis in die letzten Zeiten wenig bekannten und wenig verwerteten Exegeten und Lehrers auf ihren theologischen Inhalt zu prüfen. Tatsächlich enthalten sie eine Reihe von kostbaren Zeugnissen für die hauptsächlichsten Dogmen der Kirche.

In diesem Band wird die Lehre des Hesychius von der Sünde und der Sündenvergebung untersucht. H. unterscheidet die schwere

und die lässliche Sünde, definiert klar die schwere Sünde als Verlust der übernatürlichen Gottverbundenheit und der Kindschaft Gottes (4; 27; 97); neben den Sünden der Tat erkennt er auch die Wort — und Gedankensünden (12), lehrt die Ewigkeit der Strafen für schwere Sünden (8), kennt neben der aktuellen auch die habituelle Sünde (5), spricht auch von « fremdem Sünden » (16). An vielen Stellen bezeugt H. die Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen (18 ff.), unterscheidet sie auf klarste von der persönlichen Sünde (26) und betont, dass sie eine wirkliche Sünde ist, wenn auch Sünde eigener Art (28 ff.). Die Konkupiszenz, scheint er nicht als materiellen Wesensteil der Erbsünde betrachtet zu haben (29). Sehr bestimmt spricht er von der Übertragung der Erbsünde durch den Zeugungsakt, ohne aber die Ursache der Sünde in die diesen Akt begleitenden « motus carnales » zu legen (23 ff.) Sehr oft schreibt Hesychius von der Vergebung der Sünden, welche er im allgemeinen « dem Blute Christi » zuschreibt (31 ff.). Sie geschieht vor allem durch die Taufe, welche unbedingt notwendig ist. Durch die Taufe werden die Sünden absolut und vollständig getilgt, es ist eine wahre « condonatio » und es wird keine Genugtuung verlangt; und nicht bloss Vergebung der Sünden ist die Taufe, sondern auch eine Erneuerung der Seele (33 ff.). Aber ausser dem « Taufwasser » gibt es noch ein « Wasser der Busse » (41). H. spricht öfters vom « mysterium paenitentiae », das er von dem mysterium baptismi klar unterscheidet (42 ff.). Einer der Hauptunterchiede liegt darin, dass die Busse keine blosse « condonatio » ist, sondern persönliche Busswerke und Genugtuung verlangt (47 ff.). Der Exeget von Jerusalem ist Zeuge für die damals noch geübte öffentliche kirchliche Busse, kennt einen eigenen Stand der Büssenden, spricht aber nicht von den verschiedenen Klassen der Pönitenten (72 ff.). Der Gegenstand dieser Busse sind « die schweren Sünden der Tat », wenn auch nicht alle (97; 103); auch die « peccata capitalia » können durch Busse getilgt werden, es gibt überhaupt keine « peccata irremissibilia », ausser wenn der Sünder sich durch seine Hartnäckigkeit selber den Weg zur Busse verschliesst (66 ff.). Zum Wesen der Busse gehört nach Hesychius die Beicht der Sünden und zwar eine geheime und nicht bloss allgemeine, sondern besondere Beicht vor dem Priester. Von einem öffentlichen Bekenntnis spricht unser Exeget niemals, auch ist er kein Zeuge für die « confessio coram Deo solo »; und wenn er auch sagt, dass der Sünder seine Vergehen dem « wahren Priester » bekennen muss und an anderen Stellen Christus den wahren Priester nennt, so sind doch klare Texte, wo er die Notwendigkeit der Beicht vor dem Priester der Kirche ausdrüchlich betont und diesem die Absolutionsgewalt zuschreibt; also bekennt der Sünder nach H. seine Sünden dem wahren Priester Christus dadurch, dass er sie dem von Christus eingesetzten Priester der Kirche beichtet (51 ff.; 71). Die Aufgabe des Priesters besteht nicht bloss in der Auferlegung der Busse, sondern in der priesterlichen Losprechung und Rekonziliation, welche in Gebetsform geschieht (59 ff.; 111; 123). Die Absolution oder Rekon-

ziliation ist nicht ein blosses Für-rein-erklären, sondern der Priester lässt die Sünden wirklich nach als Organ und Stellvertner Christi, von welchem er die Gewalt dazu bekommen hat; zum Beweise dieser priesterlichen Gewalt beruft sich H. öfters auf die klassischen Stellen beim Mt. 18 und Io. 20 (54; 61 ff.; 175). Die « enthusiastische Theorie » eines Tertullians hat also in dem Jerusalemer Exegeten keinen Anhänger; wohl könnte man aber zugeben, dass er dieser Meinung etwa dadurch einen gewissen Vorschub leistet, dass er heim Priester zur Ausübung seines Amtes die persönliche Heiligkeit verlangt. Aber er sagt doch niemals ausdrücklich, dass die Absolution eines unwürdigen Priesters ungiltig sei und noch viel weniger, dass ein solcher Priester seinen priesterlichen Charakter verliere (116 ff.). Nach der Ansicht des Hesychius wird mit der Sünde immer auch die ganze Strafe nachgelassen (64; 123); er scheint auch schon die « reviviscentia meritorum » gekannt zu haben (65). H. ist auch Zeuge für die Gewissensrechenschaft und Seelenführung, auch von Seiten der Laien, ja selbst für die Laienbeicht; diese Leitung ist uber der von den Priestern ausgeübten Bussgewalt untergeordnet oder besser gesagt die kirchliche Busse gehört in den Rahmen einer allgemeinen, auch durch Laien auszuübenden Seelenleitung (99; 107 ff.; 112).

Nicht klar ist uns geblieben, was der Verfasser über die Ansicht des Hesychius von der sogenannten « paenitentia ecclesiastica privata » urteilt. An einige Steelen scheint er dafürzuhalten, dess H. diesselbe absolut ausschliesst (89, 91, 124), anderswo aber gibt er doch zu, dass der Ierusalemer Lehrer diese Art der Busse kannte und billigte (93). In der Frage der Wiederholbarkeit der kirchlichen Busse scheint H. selber schwankend gewesen zu sein (77 ff.).

Aus dieser kurzen Inhaltsangabe der Schrift ersieht man, wie viele bedeutende Zeugnisse bei Hesychius sich finden, namentlich für die Lehre von der Erbsünde und von der besonderen Privatbeicht vor dem Priester; es erhellt auch daraus, wie sich der Verfasser durch ihre Sammlung und Sichtung um die Theologie und die Dogmengeschichte verdient gemacht hat. Die gediegene, fleissige klar disponierte wissenschaftliche Arbeit, in welcher sich eine massvolle, voraussetzungslose Kritik mit voller Ehrfurcht der kirchlichen Tradition und Lehre paart, hätte noch gewonnen, wenn sich der Verfasser nicht mit den einfachen Hinweisen auf die Texte begnügt hätte, sondern, wenigstens bei wichtigeren Stellen, den ganzen Text unter dem Striche angeführt hätte.

T. Spáčil, S. I.

Dr. Iulij Hadžega, Жизнеописаніе св. I. Златоуста и разборъ его трудовъ (Descriptio vitae s. Ioannis Chrysostomi et analysis eius operum) Ужгородъ 1936 (186 pag.).

Auctor ex diversis fontibus et scriptoribus praecipua facta ex vita s. Ioannis Chrysostomi adducit, de conditionibus illius temporis, de

bibliographia chrysostomiana, de iconographia, lipsanologia necnon de cultu eius agit, quaestionem quoque de dependentia s. Doctoris ab aliis auctoribus tangit. Deinde magnam seriem textuum ex operibus Chrysostomi ad illustrandas veritates ab ipso propositas et praedicatas affert. Attamen quod quaestiones dogmaticas attinet, ex testimoniis allatis non habetur doctrinae s. Ioannis imago satis completa. Nullum fere ex numerosis textibus s. Doctoris primatum Petri affirmantibus adduci, auctor ipse inde excusat (67), quod de hac re in aliis suis operibus scripserat, ad quae lectorem remittit. Sed in aliis quoque quaestionibus aut plura testimonia adduci potuissent aut ea quae afferuntur accuratius examinari. Sic in doctrina de redemptione (81 ss.) melius exhibenda essent ea, quae s. Doctor in favorem theoriae, ut aiunt, redemptionis satisfactoriae scripsit. Similiter in quaestione de forma ss. Eucharistiae (110) uberior analysis testimoniorum, quibus a Chrysostomo verbis dominicis vis consecrativa tribuitur, desideratur, et in specie mentio facienda esset obiectionis quam theologi Orientis separati ex contextu citatae Hom. 1 De prodit. Iudae contra interpretationem catholicorum faciunt. Neque ulla oppositio esse videtur inter haec duo: consecrationem per verba Christi fieri et eam Spiritui sancto attribui, ut auctor (ib.) supponere videtur. Ex verbis s. Doctoris in Homil. in Annunt. B. Virginis (« ἡ ἀμόλυντος παρθένος ») et Hom. 17 in cap. 3 Genes. (« mulier foederis nescia ») immaculata conceptio Deiparae vix comprobari potest (101 ss.).

Ceterum auctor, ut videtur, in colligendis et proponendis testimoniis Chrysostomi potius hunc scopum sibi praefixit, ut concionatoribus amplam materiam rerum praedicandarum proponeret. Et re vera diligentissima haec collectio illis magnae utilitati esse poterit; quae utilitas forsitan adhuc maior esset et valor operis adhuc crevisset, si auctor in citandis testimoniis non solum opus, sed etiam partem eius (caput, numerum) indicasset et addidisset, ubi in editione operum Chrysostomi (v. gr. apud Migne) locus invenitur.

TH. SPÁČIL, S. I.

Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, auctore MARTINO JUGIE. Tomus V, *De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum.* — Parisiis 1935, Letouzey editores.

Hoc tandem volumine, quod theologiam Nestorianorum et Monophysitarum respicit, egregium opus P. Jugie felicem finem attigit. Labore haud facili opus fuit ad hunc universalem conspectum elaborandum, quandoquidem scripta erant conferenda quamplurima et in pluribus editionibus sparsa, neque unquam hucusque tentatum fuerat doctrinam theologicam scriptorum nestorianorum et monophysitarum in unum corpus contrahere. Ideo ergo sincera laude dignus est auctor,

qui utilem et perspicuum conspectum redegit. Qua est claritate praeditus, describit P. Jugie integram doctrinam theologicam nestorianorum et monophysitarum opportunis adhibitis divisionibus rerum, latinitate etiam perspicua et venusta.

Liber dividitur in duas partes fere aequales. Doctrina Nestorianorum sequenti dicendi ordini aptatur. Praecedunt quaestiones praeviae, nempe de origine et constitutione Ecclesiae nestorianae, ubi describuntur diversa nomina nestorianorum, eorum fontes revelationis, eorum praecipui scriptores ordine chronologico recensiti, bibliographia de nestorianis et ecclesiologia in eorum litteris. His in compendio adumbratis, narratur origo nestorianismi ubi de Diodoro Tarsensi, Theodoro Mopsuesteno et Nestorio copiosus sermo fit, brevior autem de eorum successoribus in schola antiochena. Nestorianorum doctrina comparatur cum theologia Cyrilli Alexandrini et Synodi Chalcedonensis, et eius evolutio usque ad nostrum tempus usurpatis maioris momenti scriptoribus depingitur. Deinde agitur de doctrina Nestorianorum circa Trinitatem, creationem elevationem et sanctificationem nostram, soteriologiam, mariologiam, hagiologiam, sacramenta, et tandem circa novissima. Tractatio de monophysismo eodem fere gressu procedit.

Laudi certe tribuendum est quod P. Jugie praecipuos locos adducat, secundarios auctores obiter citet, ea quae sunt prima principia maiore luce illustret, ita ut legenti facile negotium sit generalem conspectum prae oculis habere. Apponuntur indices tum doctorum qui citantur, tum collectionum et periodicorum tum denique rerum.

His sincero animo laudatis, liceat et aliqua pari sinceritate desiderare. Et primum quidem dolendum est auctorem investigationem suam ad solos fontes constrinxisse, qui in aliquam recentiorem linguam versi sunt: quo fit ut fructus studii sit necessario mancus et interdum dubius. Cum enim fontes praetermittuntur, periculum est ne falsam aut valde imperfectam imaginem doctrinae conficiamus. Sic, ut aliqua exempla afferam, omittuntur fragmenta Diodori edita a LAGARDE, *Anecdota syriaca,* quae ad doctrinam christologicam maioris momenti sunt quam cetera eiusdem auctoris a nobis cognita; non confertur integer commentarius Mopsuesteni in Ioannem, ignorantur hymni Narsetis ed. FELDMANN, *Syrische Wechsellieder von Narsai,* ne de aliis minoris momenti fontibus dicam, ut est ille tractatus P. Roz ab Ir. HAUSHERR S. I. editus, *Orient. Christ.*, XI (1928).

In usu editionum non semper securior via calcata est. Non adducitur SCHWARTZ vulgans plures epistolas Cyrilli (*Acta Ephesena*), neque LIETZMANN cum de Apollinari sermo est. Bibliographia est satis ieiuna. Curiosius inquisivi quid auctor de recentiori disputatione circa Nestorium et praesertim quid de opinione clarorum Junglas, Fendt et I. Rucker iudicaret: sed nullum de eis verbum inveni. His accedit, iudicium, quod generatim valde securum est, interdum non indagare fundamenta philosophica quae menti nestorianorum et monophysitarum subiacent. In hoc sensu excellit memoratus I. RUCKER, *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius,* Oxenbronn 1934, qui sagacem analysim doctrinae nestorianae

instituit, quam tamen neque recte intelligit nec perspicue exponit: obvolutus enim obscuritatibus « Libri Heraclidis » non videtur animadvertere id quod recte P. Jugie notat, nimirum Nestorium in quaestione de communicatione idiomatum concreta et abstracta indistincte usurpare, unde eius confusiones. Tandem hoc corrigi posset: secunda, non prima, epistola Cyrilli ad Nestorium (p. 372) a Concilio Ephesino sollemniter sancita est. Theoria dormitionis animae cum corpore (p. 219) nota est Aphrahati saeculo IV. Cur ad initium Trisagii illustrandum non adducitur testimonium antiquum Nestorii in « Libro Heraclidis » ?

Haec, quae recensuimus, imperfectionem operis arguunt, quam ipse auctor in praefatione modeste praevidet quaeque primo tentamini quadantenus necessario connexa est. Verum haec prima synthesis ab omnibus theologis magno plausu recipietur, quippe quae inexplorato campo theologiae Syrorum novum lumen admovet.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Traités religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VII^e siècle) par Ibn as-Salt (IX^e siècle). Texte arabe publié pour la première fois, avec corrections et annotations, et suivi d'une traduction française et d'une table des matières, par le R. P. Paul Sbath, prêtre syrien d'Alep, membre de l'Institut d'Egypte et de plusieurs autres sociétés savantes. — Le Caire 1934.

Le nom du R. P. Paul Sbath est universellement connu des arabisants et de tous ceux qui s'intéressent à l'Orient chrétien. Les quelques 1500 manuscrits qu'il a recueillis et dont il nous a donné le catalogue en trois volumes lui assurent une place de choix dans le souvenir reconnaissant de nombreuses générations d'érudits. Il ne laisse pas du reste dormir ces trésors; mais s'emploie activement à les publier. L'édition que nous avons sous la main est une nouvelle preuve de sa science aussi bien du français que de l'arabe. Elle intéresse spécialement l'histoire des doctrines ascétiques. Les éloges que nous y lisons d'Isaac de Ninive nous donnent une idée de l'influence exercée par cet auteur auquel la disparition progressive de la langue syriaque n'a pas été fatale comme on aurait pu le penser. Il semble qu'à la fin du neuvième siècle les œuvres d'Isaac ne fussent pas encore traduites en arabe, puisque Ibn as-Salt fait ses extraits sur la demande d'un moine qui « n'a qu'une faible connaissance de la langue syriaque ». Ce point d'histoire littéraire est à retenir. Il faudrait cependant qu'il eût existé une traduction antérieure à celle d'Abdallah ibn al Fadl (dixième siècle, d'après J. B. Chabot, *De Sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina,* p. 57; onzième d'après G. Graf, *Die Christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit,* Freiburg 1905, p. 68)

s'il était vrai, comme dit A. Baumstark (*Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 225) que la version grecque faite par Patricios et Abramios de Saint-Sabas, provient d'une recension arabe. Car l'œuvre des deux moines sabaïtes se rencontre en manuscrit dès le neuvième siècle (CHABOT, *loc. cit.*, p. 61). Une confrontation des textes syriaque et grec semble exclure l'idée d'un intermédiaire, tant ils sont voisins l'un de l'autre. J. B. Chabot fait au contraire dériver l'arabe du grec, et l'indication d'Ibn as-Salt appuie cette opinion. Une autre considération augmente encore l'importance de cette publication: nous ne possédons qu'une partie des écrits du Ninivite dans le volume du P. Bedjan. Ibn as-Salt avait certainement à sa disposition d'autres « Lettres » encore. Sa compilation complète donc notre connaissance des enseignements d'Isaac. Le P. Sbath a fait œuvre d'éditeur et de traducteur, laissant à d'autres le soin d'identifier les « extraits » dans l'original syriaque. Ce n'est pas chose facile. « La traduction littérale de ces maximes serait de longue haleine et peu intelligible, dit Ibn as-Salt, tandis qu'un style concis, avec la précision et la justesse des mots, fait plus d'impression dans l'esprit des hommes adonnés à la culture des lettres. J'ai donc choisi pour la traduction de ces maximes des phrases concises et des expressions présentant un sens complet ». Autrement dit, nous n'avons pas les phrases même d'Isaac, mais ses pensées exprimées dans le style de l'abréviateur, le plus souvent en des aphorismes très concis. L'éditeur a eu soin de les distinguer par des numéros, de 1 à 350. La présentation typographique est un modèle de clarté, et la table alphabétique des matières facilite encore l'usage du volume. Quant à la traduction française, inutile de dire qu'elle mérite toute confiance. Il faut remarquer seulement que le P. Sbath a voulu faire œuvre d'édification plutôt que de rigueur philologique. On pourrait lui appliquer ce qu'il dit d'Ibn as-Salt: « sa langue excelle par la justesse de l'expression et la pureté du style, ce qui démontre ...qu'il possède à fond la langue *française...* ». Le philologue, lui, n'a qu'à savoir lui-même l'arabe, s'il veut faire œuvre de critique. Si par exemple, il est choqué par la sentence n. 282: « Si tu te préoccupes de mettre en ordre ta cellule, tu chasseras les mauvaises pensées, et le Tentateur et son armée n'oseront pas s'approcher de toi »; (voilà le balayeur méticuleux en passe d'être canonisé!), il recourra au texte arabe, et il retrouvera que le mot تدبير est susceptible d'une autre interprétation: il répond au syriaque ܕܘܒܪܐ, équivalent du grec πολιτεία et le sens de l'axiome paraîtra de la sorte moins original: « Si tu t'appliques au règlement de ta cellule (= à mener une vraie vie de celliote), tu chasseras de toi les (mauvaises) pensées, l'ennemi ne trouvera pas moyen de troubler ton cœur, et ses troupes ne pourront pas approcher de toi ». Cet exemple nous amène à formuler une loi qui vaut pour toutes les traductions: quoique fasse le traducteur, si les deux langues sur lesquelles il opère sont voisines, le vocabulaire de sa version se ressentira de l'original. Un livre français traduit en italien gardera dans le choix des mots la trace de sa première rédaction, et de même un document syriaque traduit en arabe. Quand

donc on se trouve en présence de termes à sens multiples (et ils sont légions), et que leur signification habituelle aboutit à une pensée plus ou moins insolite, il faut voir si quelque mot syriaque voisin ne donnerait pas une maxime parfaitement classique. Ainsi il est très certain que العبادة signifie adoration. Mais en nous obstinant à l'entendre toujours dans cette acception, nous arrivons à écrire: « Le commencement de l'adoration est la réflexion et la méditation » (n. 30); « Le commencement de l'adoration consiste à supporter la solitude avec patience » (n. 40); « La parfaite adoration consiste dans un dévouement sincère » (n. 288); « La première adoration est l'humilité, puis la charité et ensuite la chasteté... » (n. 294). Tout cela est assez extraordinaire. Quand Ibn as-Salt veut parler de l'adoration, il a un autre terme: السجود n. 327. Je crois donc qu'il faut rendre العبادة par « service », « pratique », comme le syriaque ܦܘܠܚܢܐ ou ܡܕܒܪܢܘܬܐ correspondant à πρᾶξις (Cf. Isaac, dans Bedjan p. 15 ou 571). Si le P. Sbath avait voulu travailler pour les érudits, il aurait certainement signalé en note ces possibilités d'interprétation diverse. Relevons enfin un détail historique intéressant: Isaac de Ninive n'a pas trouvé que des admirateurs; au n. 74, p. 54, 109, nous apprenons qu'un certain Daniel a écrit contre lui. Quel est ce Daniel? Le P. Sbath dans son index des noms propres le qualifie d'évêque, sans nous dire sur quoi se fonde ce qualificatif. Quoi qu'il en soit, il y a eu des discussions sur l'utilité des écrits d'Isaac. Mais le docteur nestorien sortit victorieux de la contestation. Le métropolitain Yohanna Ben Barsi, au rapport d'Ibn as-Salt, tranche ainsi le débat: « Mar Isaac parle la langue du ciel, et Daniel celle de la terre » (n. 74). Mais il ajoute: « La doctrine d'Isaac ne convient qu'à l'élite des moines et aux hommes qui vivent dans la solitude de leur cellule et qui s'adonnent à la prière... ». Aussi, lisons-nous un peu plus haut (n. 73): les moines « ont décidé à l'unanimité d'interdire la lecture de ses livres aux personnes incapables de les comprendre. Cette décision est raisonnable, car la manière de traiter l'élite des hommes ne convient pas au vulgaire... ». Ces détails ne manquent pas d'importance pour l'histoire de la mystique chez les nestoriens.

I. Hausherr, S. I.

José Madoz S. I., maestro agregado a la facultad de teología de la Universidad Gregoriana de Roma, profesor de teología fondamental en el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús, Marneffe, *El Concepto de la Tradición en S. Vincente de Lerins* (*Analecta Gregoriana,* Vol. V). — Romae 1933, Apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae (213 pag.).

Grande è già la letteratura intorno al famoso Commonitorio di s. Vincenzo Lerinese, e particolarmente intorno al suo celebre « Canone » della vera fede. Tuttavia è con ragione che l'autore può affermare non

esser superfluo il suo lavoro (91); anzi esso è un prezioso contributo alla scienza patrologica e teologica, essendochè M. ha messo in una migliore luce parecchi punti della questione sì agitata e con argomenti in parte nuovi proposto una spiegazione del « Canone », che di tutte pare esser la più probabile.

Determinare il senso e la portata del « Canone » è il principale scopo della scientifica indagazione di M. (31); vengono però trattati od almeno toccati quasi tutti i problemi storici e teologici coerenti col Commonitorio. Così si parla p. es. della cronologia e le circostanze della vita di Vincenzo (40 ss.), del titolo originale, dello scopo, del carattere, del tempo della composizione del Commonitorio (46 ss.), vien esaminata la questione del preteso furto del secondo Commonitorio (49 ss.), spiegata la dottrina del Lerinese intorno alla relazione della s. Scrittura alla tradizione (92 ss.), del magistero ecclesiastico (165 ss.), della successione apostolica (167 ss.), dell'autorità della sede romana (172 ss.).

Ma il centro dell'opera è costituito da una minuziosa analisi e da un accurato esame del « Canone ». Il metodo dell'autore è per la maggior parte quello dell'analisi lessicografica (91). In questa maniera M., analizzando i principali termini del Commonitorio e del Canone (religio, dogma, sensus, sententia, intelligere, intelligentia etc.) ed esaminando il loro uso nei singoli luoghi del trattato del Lerinese, può non soltanto confermare e meglio illustrare l'opinione oggidì già comune del numero, la significazione e il senso disgiuntivo delle singole note del « Canone » (99 ss.), ma anzitutto trovare un nuovo e valido argomento per la sua tesi del carattere assolutamente esclusivo della « regula fidei » vincenziana (111 ss.).

Infatti M. sostiene, che il termine « creditum est » nel canone Lerinese bisogna prenderlo nel senso della fede esplicita (109 ss.) e che conseguentemente a ciò il « Canone » si deve interpretare nel senso strettamente esclusivo. La vera spiegazione della « regula fidei » sarebbe dunque: Id tantum teneamus quod vel ubique vel semper vel saltem ab omnibus iam fide manifesta creditum est (112). I principali argomenti di questa sentenza sono: altrimenti il consenso dell'antichità non sarebbe una norma perspicua, quale in esso precisamente vede Vincenzo (110), ciò confermano gli esempi addotti dal s. Padre della storia ecclesiastica (ibid.), similmente la particola « praeter » sì frequentemente adoperata da lui nella spiegazione del suo « Canone » (114 ss.), ma particolarmente, come si è detto, l'analisi lessicografica dei principali termini del Commonitorio e del « Canone » (121 ss.).

La difficoltà che nasce da una tale spiegazione della « regula fidei » per la dottrina di Vincenzo sul progresso dogmatico è innegabile e vien riconosciuta dall'autore stesso (133). Secondo essa infatti il « Canone » escluderebbe ogni reale e vera evoluzione del dogma, mentre Vincenzo stesso nella seconda parte del suo Commonitorio sembra affermare un vero progresso della dottrina rivelata dall'implicito all'esplicito; tale almeno è stata finora la sentenza comune dei teologi cattolici, sentenza che, come pare, accetta anche il concilio

Vaticano (Sess. III, cap. 4). M. sostiene al contrario che Vincenzo negava una vera evoluzione dogmatica e ciò prova precisamente dalla dottrina del Commonitorio intorno alla regola della vera fede e dallo scopo del Commonitorio. Infatti l'idea principale di Vincenzo in tutto il suo opuscolo è, che la norma della fede vien costituita dal deposito della fede esplicita (113), il suo scopo soggettivo e personale (benchè espressamente da lui non indicato) è oppugnare s. Agostino, il quale precisamente invocava la dottrina dell'evoluzione dogmatica contro l'obiezione principale dei semipelagiani, che cioè l'affermazione della necessità della grazia ad initium boni operis non viene insegnata esplicitamente dalle fonti della rivelazione (116 ss.). Altrimenti bisognerebbe ammettere nel Commonitorio una contradizione (131). E' vero che le parole di Vincenzo alla fine del Commonitorio nel loro senso ovvio suggeriscono piuttosto l'idea di un vero e reale progresso dogmatico, e così infatti esse dovrebbero spiegarsi, se fossero scritte da un teologo odierno, ovvero se si staccano dal loro contesto. Ma bisogna considerarle nella luce di tutta la dottrina di Vincenzo, bisogna inoltre distinguere le affermazioni del s. Padre stesso e le conclusioni che se ne possono dedurre (120 ss., 129 ss.). In ogni interpretazione la critica esige che l'obiezione si interpreti dalla tesi, non la tesi dall'obiezione (112). Tuttavia appare evidente dalle parole di Vincenzo e ancora più dai paragoni adoperati (il crescere della pianta, lo sviluppo del fanciullo), che abbia ammesso qualche progresso nella dottrina rivelata, ma esso si limita, al suo parere, ad una più esatta espressione verbale del dogma, ad una migliore cognizione soggettiva e ad un più grande fervore nella professione della verità, e non è una evoluzione oggettiva (118 ss., 125 ss., 131 ss.).

M. stesso osserva, che la sua interpretazione forse non soddisfarà tutti (131). E' chiaro che secondo essa Vincenzo non potrà più così facilmente esser invocato come testimone della dottrina cattolica sull'evoluzione dommatica e che la risposta all'obiezione fatta contro di essa da taluni avversari (come sono p. es. alcuni orientali dissidenti) precisamente dal « Canone » lerinese, diventa più difficile.

Ma prima di tutto ci pare, che l'opinione che interpreta Vincenzo come propugnatore del reale progresso dommatico e che perciò spiega il suo « Canone » nel senso non perfettamente esclusivo, resta, anche dopo le indagazioni dell'autore, ancora probabile. Perchè se è vero che il senso ovvio del « Canone » costituisce una difficoltà innegabile contro la dottrina sul progresso reale dei dogmi, come con ragione afferma M., è non meno vero, che viceversa il senso ovvio delle parole finali di Vincenzo sul progresso fa una difficoltà per la interpretazione del « Canone » nel senso strettamente esclusivo. Che le parole di Vincenzo, nel loro senso ovvio, significhino una vera evoluzione reale, vien comunemente concesso; anzi i paragoni da lui addotti (fanciullo, pianta) suggeriscono piuttosto l'idea di una evoluzione trasformistica. Il principio che bisogna interpretare l'obiezione per la tesi, e non viceversa, è, generalmente parlando, giusto; ma accade anche talvolta che un autore essendo messo alle strette con qualche

obiezione limita quasi involontariamente la portata della tesi difesa. E questo si può tanto più facilmente ammettere in Vincenzo, in quanto egli, malgrado i grandi pregi della sua opera, meritamente sottolineati dall'autore (135, 163, 190 ss.), talvolta viene trasportato dal suo zelo polemico e dalla sua retorica a incoerenze e manifeste esagerazioni. Per noi cattolici viene in considerazione ancora il concilio Vaticano, il quale, come si è detto, sembra intendere le parole di Vincenzo nel senso di una evoluzione reale.

Ma affermando che l'opinione contraria alla interpretazione proposta da M. ritiene ancora la sua probabilità, non intendiamo negare, che la sua sentenza, se non del tutto certa, sia molto più probabile. Ma anche ammessa questa, si può rispondere alla sopra accennata obbiezione in una maniera soddisfacente. L'odierna storia dei dogmi ha infatti sufficientemente dimostrato, e l'autore l'accentua parecchie volte, che Vincenzo col suo esagerato esclusivismo, con la sua inclinazione verso il semipelagianismo, e la forte tendenza polemica contro l'agostinianesimo non può esser considerato come testimone della tradizione divina (166 ss., 190 ss.). E, cosa strana, malgrado questo, egli tuttavia indirettamente e quasi involontariamente fa fede della vera dottrina sul progresso; perchè dovendo rispondere all'obiezione contro la sua « regula fidei », che cioè essa escluderebbe l'evoluzione della rivelazione, si serve delle medesime parole, che adoperavano i difensori della vera dottrina sul progresso e tra esse lo stesso suo avversario Agostino.

L'elucubrazione di M. è un solido lavoro scientifico di una rara chiarezza e ponderatezza. Una sola cosa ci ha meravigliato un poco, cioè che l'autore annovera anche Wyclef fra « i grandi scolastici » (55); si tratterebbe forse di un « lapsus calami » ?

TH. SPÁČIL, S. I.

Islamica.

Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibahija, im persischer Text herausgegeben und übersetzt von OTTO PRETZL. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang 1933. Heft. 7. München 1933, 8°, 52, 28 pp.

Giustamente il Prof. Pretzl chiama questo opuscolo di Gazzali « un prezioso elemento per la storia delle idee in quel periodo ed un documento sull'evoluzione spirituale di un uomo, che la posterità ha chiamato il secondo Profeta dell'Islam ». Il ms. adoperato per l'edizione e traduzione è un *unico* e fa parte del cod. 5426 della Biblioteca Fatih a Constantinopoli.

L'interesse dell'edizione vien accresciuto da uno studio breve ma denso dell'antinomismo che esistette sempre nell'Islam tra il sufismo e l'ortodossia. Secondo P. la radice dell'antinomismo si deve cercare in fondamenti dogmatico-etici ed in fatti storici.

Presupposti dogmatici: 1) Il *tawḥīd* (unificazione, monoteismo) si sviluppa in un senso, forse ancora più islamico che ellenistico, fino a privare Iddio dei suoi attributi. I *ṣūfīs* trasformano il *tawḥīd* in unione mistica con la divinità. Dal monoteismo si passa al monismo panteistico. Fuori di Dio vien negata la realtà delle azioni umane. L'idea di responsabilità e peccato svanisce. Il servizio di Dio diventa amicizia, che esclude gli obblighi. Secondo i *qarmaṭi* l'osservanza della legge è un'opera di supererogazione.

2) Conoscenza intuitiva di Dio. I *ṣūfīs* la consigliano e la pretendono. Quindi lo spirito prende un sopravvento eccessivo con pericolo di trascurare i doveri esteriori.

3) Verità doppia e relativa, effetto della smisurata preponderanza data alla rivelazione. Disprezzo della scienza.

4) Superiorità dei mistici sui Profeti.

5) Concetto sbagliato della predestinazione, che rende inutile la cooperazione dell'uomo. Questo punto è trattato più estensamente nell'opuscolo in questione.

Presupposti etici: Riguardo all'uso dei beni della terra l'Islam sta per l'aurea mediocrità. Ma presto vien introdotta col sufismo la povertà volontaria, che spesso degenera in negligenza ed infingardaggine. — Il pretesto di disinteresse e di fuga dell'ipocrisia induce ad una vita tutt'altro che edificante. — I vantaggi materiali e la stima del popolo muovono a seguire il sufismo senza vocazione interiore. — Il *samā*ᶜ (audizione), atto di culto in cui si sfruttava il fascino della voce umana per eccitare l'amore di Dio, potè bene venire adoperato a scopi meno nobili. Gazzali pensa, non senza ragione, che anche questo fosse uno stimolo di vocazione. Inoltre è un fatto storicamente provato la pratica di donne che si consegnavano ai monaci per godere della loro benedizione.

Ad ogni modo, pensa il P., non sembra che l'origine del libertinaggio abbia da cercarsi in motivi teorici, ma bensì in fatti storici.

Non vi è dubbio che l'antinomismo dei *ṣūfīs* deve la più efficace spinta alla compagna *šīᶜita* in favore della libertà di condotta, denominata *ibāḥīya,* la quale risale in ultimo termine all'epoca preislamica e sta in rapporto col Mazdakismo, Zervanismo ed il movimento comunistico-sociale dei *qarmaṭi* (s. III dell'egira).

L'opuscolo è indirizzato specialmente contro i *ṣūfīs*. Fu composto a Nisabur verso il 499 dell'egira.

Riguardo alla natura stessa dell'opera il P. osserva il carattere mistico-sacramentale che Gazzali attribuisce alle prescrizioni rituali; mette in rilievo la speculazione intorno alla predestinazione, che spiega l'*iktisāb* come una cooperazione con la grazia divina, e l'attaccamento di Gazzali alla parola di Dio e agli esempi del Profeta come ultime norme intangibili.

Segue la descrizione del ms. — L'editore ne conserva l'ortografia (assenza quasi assoluta di lettere persiane, uso del ḏāl invece del dāl quando si tratta di una consonante *sonora*).

L'apparato critico, discreto, porta alcune congetture assai ben fondate; la versione è chiara e precisa, l'edizione accurata.

Il contenuto dell'opuscolo stesso si può esprimere in poche parole. Difficoltà di convertire questi libertini: essi rigettano i rimedi, quali sono la scienza, l'argomentazione, il pentimento e ipocritamente sfuggono la critica. Ci sono due sorti di libertini, gli uni fuorviati dal cattivo esempio, gli altri da parecchi errori. Ai primi bisogna anche proporre buoni esempi. Contro i secondi valgono gli argomenti. Ci stanno otto errori, per es.: « Iddio non ha bisogno dei nostri servizi », « Iddio è infinitamente misericordioso », « tutto è fatalmente preordinato da Dio » ecc. — Nelle risposte di Gazzali appare il suo notissimo stile: ragionamento chiaro e sottile, osservazione psicologica, buon senso, forza d'espressione.

E. LATOR, S. I.

RUDI PARET, *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt.* Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen. Herausgeber: E. LITTMANN, J. W. HAUER. — Verlag von W. Kohlhammer in Stuttgart. 8°, 70 pp., 1934.

Il Sig. Paret tratta in questo fascicolo un problema di specialissimo interesse oggidì nei popoli islamici: l'emancipazione della donna. Nonostante la sua giusta osservazione, che cioè gli scritti pro e contro l'emancipazione non ci possono dare un'idea sicura sull'indirizzo che prenderà il problema nell'avvenire, pure il suo studio basato su parecchi di codesti scritti ci da uno sguardo assai ampio ed interessante sulla questione. L'A. intende offrire un cospetto generale dello stato attuale della donna e della campagna femminista in Oriente, cioè nell'Islam. A questo scopo si propone di studiare gli scritti programmatici sulla questione. Annovera i precipui tentativi di mettere siffatti scritti alla portata degli europei: rapporti del Massignon, versioni di Kratschkowsky e Rescher, sopra tutto quella pubblicata da quest'ultimo dell'opera « standard » del movimento femminista « Taḥrīr al-mar'a » di Qāsim Amīn. Questo non basta, giacchè nei suddetti lavori si adopera una letteratura anteriore alla guerra. D'allora in poi si è iniziata oppure intensificata l'evoluzione sociale e politica dell'Islam. Quindi occorre riprendere il lavoro sulla base di nuove pubblicazioni (1).

(1) Ecco i titoli delle due opere « pro emancipazione » e delle tre altre, scritte in parte come risposta alle prime:

Naẓīra Zainaddīn: As-sufūr wal-ḥiǧāb (Velo e « non velo »)... Beirut 1346/1928. IV, XIV, 420 pp.

Siccome non è possibile fare una versione integra di tutte queste opere, il Paret si limita a mettere in rilievo nella sua prima parte i tratti generali del metodo di ciascuna di esse, lasciando per la seconda l'esposizione dei pareri degli autori riguardo ai diversi temi: Matrimonio, posizione diversa dei due coniugi, velo e reclusione della donna, scelta di coniuge, matrimoni nell'infanzia, poligamia, le mogli del profeta, ripudio e divorzio. Vi aggiunge un breve ma interessante appendice sulle organizzazioni e riforme legislative in favore della donna.

Considerato il carattere dell'opera che ci occupa, non possiamo seguire l'autore in tutti i suoi passi. Non è un'opera sintetica, il che avrebbe richiesto lo studio di un maggiore numero di scritti e nello stesso tempo un esame più dettagliato dello stato attuale della donna nei diversi paesi dell'Islam, compito che sarebbe stato assai difficile. Il lavoro dell'A. consiste quasi esclusivamente in un ampio resoconto a profitto degli occidentali. E' da lodarsi l'oggettiva imparzialità con cui egli ha assolto il suo compito. All'inizio di ogni tema particolare espone chiaramente e brevemente lo stato della questione, sia per ciò che si riferisce al fatto stesso, per es. la scelta della moglie, sia per ciò che si riferisce alla legislazione islamica sulla materia.

I passi dei diversi libri esaminati sono sommamente interessanti e ci fanno capire assai bene la mente degli autori. L'impressione generale che ha il lettore — come era da sperarsi — è che gli « emancipazionisti » guardano più lo spirito che la lettera del Corano, le cui prescrizioni sfavorevoli per la donna le considerano come concessioni alla rudezza dell'uomo, specie subito dopo l'islamizzazione degli arabi, ma che pian piano si debbono adattare ai diversi gradi di coltura ed ai bisogni della società, d'accordo precisamente con lo spirito dell' Islam.

I difensori della tesi contraria si attaccano accanitamente allo « statu quo », pure riconoscendo che non sempre si possa armonizzare con la legge islamica, per es. riguardo all'uso del velo, ma cercano di legittimare la situazione con ragioni psicologiche e sociali. A questi discorsi ogni tanto intercalano delle considerazioni assai suggestive, per esempio quando espongono il fatto e la spiegazione della famosa poligamia mussulmana. La loro conclusione per lo più è che la situazione *normale* della donna nell'Islam è più vantaggiosa di quella dei paesi di Occidente. A questo riguardo ci limiteremo con il Paret ad una leggera manifestazione di scetticismo.

E. LATOR, S. I.

At-Ṭâhir al-Ḥaddād: Imra'atunā fiš-šarī'a wal-muǵtama' (La nostra donna nella legge religiosa e nella società). Tunis, 1348/1930, 143 pp.

Aš šaikh Muṣṭafā al-Ghalāyīni: Naẓarāt fī kitāb as-sufūr wal-ḥiǵiāb al-mansūb ilal-ānisa Nażīra Zainaddīn (Osservazioni sul libro « Velo e non velo », attribuito alla Signorina Nazira Zainaddin. Beirut 1346/1928, 196 pp.

Aš-šajkh Sīdī Muḥammad aṣ-Ṣālih ibn (Aḥmad ibn) Murād: Al-ḥidād 'alā imra'at al-Ḥaddād (Pianto sulla donna di Haddad). Tunis 1931, 238 pp.

As-saiyid Muḥammad Rašīd Riḍā: Nidā' lil-ǵins al-laṭīf (Appello al sesso debole). Cairo 1351/1932. IV, 124 pp.

Dei titoli più diffusi abbiamo riferito solo le prime parole.

A. MEZ, *El Renacimiento del Islam.* Traducción del alemán por SALVADOR VILA. En 4, VIII + 643 páginas, 30 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 33 ptas.

In questo imponente volume il Sig. Vila ci offre, tradotta in uno spagnuolo piano e sobrio, l'opera postuma dell'insigne islamologo A. Mez. Opera ben nota e apprezzata in questo campo, notevole, come osserva il traduttore e già fu rilevato dai critici riguardo all'edizione tedesca, per la sua straordinaria informazione, frutto di una ricerca scrupolosa e paziente. Non è una sintesi dell'evoluzione storica dell'Islam, ma una esposizione oggettiva e precisa dei fatti avvenuti nel secolo IX, III dell'era islamica. Cionostante — già lo faceva notare il Reckendorf nell'edizione dell'opera tedesca — in varii passi fa capolino l'idea cara all'autore, che dà il titolo all'opera, di una rinascita, nel secolo IX, degli elementi preislamici, greci ed arabi, latenti nell'Islam.

Al Sig. Vila siamo riconoscenti di avere rimediato ad alcune deficenze dell'originale tedesco. Specie le citazioni, fatte dall'autore con una certa irregolarità, ed alle volte incomplete. Il traduttore ha sfruttato gli elementi sparsi qua e là nell'opera del Mez, e ne ha apportati altri, rendendo così le citazioni più esatte, per l'utilità anche degli specialisti. Dato l'immenso cumulo di citazioni, il V. ha adoperato un sistema di sigle, con cui diventa presto familiare il lettore. Ha anche rimediato alla povertà dell'indice. Invece di uno, ne ha fatti quattro: delle materie, dei nomi dei luoghi e delle persone, e dei termini orientali.

E' chiaro che questo lavoro di perfezionamento si sarebbe ancora potuto condurre più oltre. Pure è sempre degno di ogni elogio il Sig. Vila per averci reso più facile l'uso di questo arsenale di notizie.

E. LATOR, S. I.

Slavica.

PIERRE DAVID. *Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts (963-1386).* Paris, Les Belles Lettres, 1934. In-12, XXVI-301 p.

Le nom de l'abbé David est connu comme celui d'un profond connaisseur de l'histoire Polonaise; son ouvrage sur les sources historiques de la Pologne au temps des Piasts attirera donc l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire polonaise. Après avoir lu

ce livre lumineux on ne peut que l'accueillir favorablement. La minutieuse critique de l'abbé David de la matière qu'il traite a vraiment comblé une lacune en donnant une juste appréciation des plus anciennes sources de l'histoire polonaise, telles que les annales, les chroniques et les vies des saints.

Le volume de l'abbé David, qu'on pourrait appeler l'inventaire de toutes les sources de l'histoire polonaise pendant la période des Piasts, est divisé en cinq chapitres. Le premier (p. 1-38) traite des annales, le second (p. 39-89) est dédié aux chroniques, le troisième (p. 91-174) parle des vies des saints, le quatrième (p. 175-222) examine les sources qui ont trait à l'histoire des évêchés et des abbayes et le cinquième donne un aperçu des épitaphes, inscriptions et poèmes historiques. A la fin de l'ouvrage est ajouté un appendice, où l'on trouve des données sur la relation d'Ibrahim ibn Yaqoub, sur Martin d'Opawa et Jean Dlugosz, sur les chroniques alléguées par B. Paprocki et enfin sur les fausses chroniques de Dyamentowski.

L'auteur divise avec raison les annales en deux groupes: *les annales originales* ou du chapitre de Cracovie, dont le commencement ne remonte pas avant l'année 1045 et *les annales compilées* qui ne sont pas antérieures à la fin du XIIIe siècle. Ces dernières dérivent d'une combinaison des annales du chapitre de Cracovie avec un recueil cistercien et un recueil franciscain. Leurs données ont souvent besoin d'un rigoureux contrôle.

Le chapitre consacré aux chroniques commence par la chronique de « Gallus anonymus ». L'auteur prouve qu'on affublait à tort l'anonymus du nom de « Martin » et qu'en réalité il était sans doute un *grammaticus* français, qu'on voudrait reconnaître dans Pierre le poitevin, venu en Hongrie à la suite de l'abbé Odilon de Saint Gilles en 1091.

On pourrait ajouter à l'appréciation de la chronique que Gallus, en décrivant les événements recourrait parfois trop aux exemples analogues de l'antiquité. Ainsi la description de l'insurrection des esclaves en Pologne à la mort de Mieszka II ressemble trop à l'insurrection des esclaves scythes, décrite par Hérodote. De même les inexactitudes tendancieuses sur les relations avec la Russie d'alors, démontre positivement qu'il ne recevait pas directement ses données, ou qu'il était mal informé. Il est vrai que l'original de la chronique est perdu et l'on ne possède aujourd'hui que des copies assez tardives, dont la plus ancienne remonte au plus tôt à l'an 1340.

Après la chronique de Gallus vient celle du Maître Vincent (Magister Vincentius) plus connue depuis le XVe siècle sous le nom de Kadlubek. C'est la chronique qui eût sans contredit la plus grande influence sur le développement du patriotisme polonais et qui a préparé non seulement le rétablissement de la monarchie, mais aussi la reconstitution de la Pologne. Ensuite vient la chronique de Basko (Goslas Basko, Godyslaw Paszko) et quelques autres de moindre importance.

L'étude de l'abbé David sur l'auteur de chacune d'elles, sur l'époque de leur composition et sur les relations qui existent entre les différents textes, est essentielle, vu que les textes originaux ont disparu et que la quantité de copies, parvenues jusqu'à nous ont passé toutes par des remaniements. Dans l'analyse des Vies de Saints, nous avons une base dorénavant plus solide de cette branche des sources historiques.

Enfin dans le dernier chapitre l'auteur rédige un inventaire des catalogues épiscopaux et abbatiaux, des calendriers annotés, des obituaires, des inventaires de la propriété ecclésiastique, des chroniques claustrales et des cartulaires. Il contient un grand nombre de notices sur des sources inédites. C'est une première ébauche et l'abbé David convient lui-même, qu'il n'ose se flatter qu'elle soit complète. Tout de même cet inventaire sera d'une grande utilité pour tous ceux qui s'occupent de l'histoire religieuse de la Pologne médiévale.

N. DE BAUMGARTEN.

ANTONI STARODWORSKI, *Tragedja Cerkwi Prawosławnej w Z.S.R.R.* Wydawnictwo Instytuta naukowego badania Komunizma. — Warszawa 1934, 16°, 181 Seiten.

Das russische Riesenreich und sein Geschehen bleibt auch heute noch, vielleicht heute wiederum mehr als sonst im Vordergrund unseres Interesses. Die Ereignisse auf russischem Boden reichen in ihrer Bedeutung weit über die Sowjetgrenzen hinaus; denn die bolschewistischen Methoden und Kampfweisen sollten ja die Kampfweisen der ganzen Welt werden. Daraus erkennt man leicht den Wert und die Notwendigkeit dieses Buches und überhaupt die Tätigkeit eines Institutes für wissenschaftliche Erforschung des Kommunismus.

In 12 Kapiteln ziehen vor den Augen des Lesers wie in einem Film die schweren Schicksale der getrennten russischen Kirche vorüber: die Lage vor der Revolution, die Aufrichtung des Patriarchats in den ersten Monaten des bürgerlichen Umsturzes 1917, der Kampf zwischen Patriarchat und Sowjetmacht, die Spaltungen innerhalb der orthodoxen Kirche selbst, die antireligiöse Propaganda und die antikirchliche Gesetzgebung, die unaufhörliche Einmischung der Staatspolizei in die kirchlichen Angelegenheiten, nach einer kurzen Atempause eine weitere Zersetzung der kirchlichen Organisation seit 1927, das neue kommunistische Russland, am Ende des Buches Beweismaterial und Reproduktionen von Dokumenten und Bildern. Der Autor schöpft sein Material teils aus veröffentlichter Literatur, teils aus der eigenen Anschauung während seines achtjährigen Aufenthaltes in Russland. Besonders ausführlich und lebendig sind die Jahre 1922-24 gezeichnet; sie bilden ja auch den Höhepunkt des gewaltsamen und

blutigen Kampfes gegen die Religion. Vielleicht hat sich die äussere Verfolgung seitdem nie mehr zu einer solchen Härte verstiegen, wenngleich Arreste, Erschiessungen, Zwangsarbeiten gegen die Religionsbekenner gleich häufig blieben und der energische und konsequente Vernichtungswille gegen jede Religion sich nicht verändert hat. Der Autor gibt zum leichteren Verständnis sehr gute Zusammenfassungen, so auf Seite 33 ff über die 5 Vorwürfe der Sowjetregierung gegen die Kirche oder auf Seite 95 über die Kampfmethoden gegen die Kirche. Manchmal werden Einzelheiten gebracht, die nur der aufgreifen konnte, der selbst längere Zeit in Russland gelebt hat, Dinge die von Ohr zu Ohr gehen, die man weiss, über die man aber nichts liest und nichts schreibt. Kurz es wird in diesem Buch ein sehr reiches Material geboten.

Wird die Arbeit mehr unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaft betrachtet, so müssen doch einige Wünsche namhaft gemacht werden.

1) Es erscheint die benützte Literatur etwas lückenhaft, besonders für die Zeit 1926-34. Das Interesse für Russland ist allgemein und daher sind auch in anderen Ländern sehr gute Arbeiten in der einschlägigen Frage geleistet worden, die es verdienen bei einem solchen Studium berücksichtigt zu werden. Gerade um das Jahr 1930 ist eine Reihe guter Monographien in russischer und auch in anderen, westeuropäischen Sprachen erschienen, die die kirchliche Frage in der Sowjet Union behandeln.

2) Es wurde nicht immer der Grundsatz eingehalten, eine Partei, eine kirchliche Fraktion, eine Bewegung vorerst aus ihren eigenen Dokumenten darzustellen. Für die Darlegung der kirchlichen Verhältnisse vor der Revolution und auch noch während der bürgerlichen Revolution von 1917 hätte der Autor in den von ihm selbst angegeben Quellen und Werken, z. B. II-III Buch der Diejanija, Swiaszczennyj Sobor Prawosławnoj Rossijskoj Cerkwi, 1918 Moskau (nicht Pietrograd), reiches und objektives Material gefunden: nämlich in den Reden der Mitglieder des Konzils über die Gründe der Wiederaufrichtung des Patriarchats. Das öfters zitierte Werk Wwiedienskij: Cerkow i gosudarstwo. ist doch zu wenig objektiv und mit zuviel Leidenschaft geschrieben; viel ruhiger und objektiver hat Prof. Titlinow die russische Kirche dieser Epoche behandelt: Cerkow wo wremja rewolucij, Petersburg 1924. Auch hätte das geschichtlich denkwürdige Dekret des Konzils vom 2. Dezember 1917 über das Verhältnis der Kirche zum Staat nicht übergangen werden dürfen.

3) Zum Kapitel 9 über den weiteren Zusammenbruch der Orthodoxie gibt es noch andere Dokumente, die jetzt wohl nicht veröffentlicht werden, die aber ein milderes Urteil über die orthodoxe Kirche gestatten.

Abschliessend darf man wohl sagen, dass dieses Buch vielen wichtige Kenntnisse über den Kommunismus bringen wird, es wird viele anspornen, sich mehr mit religiös-sozialen Fragen zu befassen, mit heroischer Selbstlosigkeit und Arbeitsfreude die heutige Seelsorge auf eine zeitgemässe Basis zu stellen.

Jos. Schweigl, S. I.

A. Florovskij, *Češi a východni slované.* Praha 1935. (Travaux de l'institut slave de Prague) А. В. Флоровскій, Чехи и восточные славяне. Том. первой.

Nous n'avons ici que le premier volume du grand travail entrepris par le professeur A. Florovskij. Il est évident qu'on ne pourra porter un jugement définitif sur cette œuvre qu'après l'apparition du second volume. Mais déjà maintenant il faut relever le soin scrupuleux avec lequel l'auteur s'est renseigné sur la matière qu'il traite. La bibliographie qu'il donne, en témoigne suffisamment; elle occupe cinquante et une pages de son texte (p. 417-468) et contient plus de 1150 noms.

Quoique le professeur Florovskij avait principalement en vue les relations des Tchèques avec les Russes, il s'occupa aussi de leurs relations avec les Lithuaniens. Il y fut poussé probablement par le fait que durant les XV^e-XVII^e siècles les relations des Tchèques avec la Russie proprement dite étaient nulles. Il combla ainsi une lacune de trois siècles.

A part quelques conclusions du professeur Florovskij auxquelles parfois on ne donnera pas son consentement, son ouvrage présente un recueil fait avec beaucoup de conscience du matériel historique et par conséquent rendra toujours un service utile à tous ceux, qui s'occuperont de l'histoire de la Russie et de la Bohême.

N. de Baumgarten.

Dr. Fr. Juraj Božitkowić, *Kritički ispit popisa bosanskih vikara i provincijala (1339-1735).* Examen critique de la série des vicaires et provinciaux de Bosnie. III.-VIII: sources historiques se rapportant à la Bosnie et aux pays voisins depuis le VII^e siècle. 1-36: vicaires de Bosnie. 37-146: ministres provinciaux.

L'ouvrage de M. J. Božitković, se distingue par une connaissance très profonde de la méthode historique; c'est une œuvre vraiment utile à l'histoire ecclésiastique de la Yougoslavie. Ajoutons que son importance ne se borne pas à l'histoire ecclésiastique mais embrasse également l'histoire profane de la Yougoslavie; en effet on ne saurait oublier que depuis 1463, c'est-à-dire depuis la destruction du royaume de Bosnie, sous le régime Turc, les Frères Mineurs étaient bien les seuls à s'occuper du peuple catholique, et cela pendant l'espace de plus de sept siècles.

L'auteur s'est donné la grande peine de recueillir tout ce qui se rapporte aux Provinciaux des Frères Mineurs, à leurs travaux, à leur

activité, aux difficultés rencontrées etc. Ce livre est d'une grande importance non seulement pour la Croatie, mais aussi pour toutes les nations de la Yougoslavie. On ne peut que féliciter l'auteur pour un travail fait avec tant de précision et une si grande conscience. Qu'il nous soit permis cependant d'exprimer le regret que le P. J. Božitković n'ait pas cru devoir ajouter à la fin un petit résumé dans une autre langue, plus accessible à la généralité des lecteurs, p. ex. en latin. L'index des noms propres est très soigneusement dressé et sera certainement des plus utiles. Mais la table des matières manque et c'est dommage.

M. Skibniewski S. I.

M. B. Зызыкинъ. *Патріархъ Никонъ.* Его государственныя и каноническія идеи. Часть II. Варшава, Синодальная типографія 1934. Стр. 384.

Vor 4 Jahren habe ich in den « Orientalia Christiana » Bd. XXVI, S. 234-240 den ersten Band des vorliegenden Werkes des gelehrten Warschauer Universitätsprofessors besprochen. In ihm wurden die geschichtlichen Grundlagen und die Quellen der kirchentheoretischen Anschauungen des Patriarchen Nikon behandelt. Im neuen Bande kommt die Lehre selbst, die der russische Patriarch über die Natur der staatlichen und der kirchlichen Gewalt und ihr gegenseitiges Verhältnis vertreten hat, zu Wort.

In klarer Einteilung verteilt sich der Stoff auf 4 Abschnitte: der erste stellt die Lehre Nikons über die Zarengewalt dar, der zweite seine Anschauungen über den Patriarchat, der dritte die Grundsätze der kirchlichen Gesetzgebung bis zur Uloženie von 1649 und die Stellungnahme Nikons zu diesem Gesetzbuch, der letzte schliesslich untersucht genauer die Ursachen und die Bedeutung des freiwilligen Fortgangs Nikons in das Auferstehungskloster, eines Schrittes der für die ganze weitere Entwicklung entscheidend geworden ist.

Nikon hat während der Jahre, wo er tatsächlich im Amte war, seine Anschauungen theoretisch nicht niedergelegt, aber die Zeit der Musse nach seinem Fortgang und die Angriffe besonders des Paisius Ligarides haben ihn dazu veranlasst, ausführlich zu den Fragen nach der Gewalt von Kirche und Staat Stellung zu nehmen. Es ist sehr dankenswert, dass Prof. Zyzykin aus den vielen Schriften und Aeusserungen seine Lehre einmal systematisch zusammengestellt hat. Mögen die Anschauungen des Patriarchen auch in Einzelheiten zeitbedingt sein, so tritt er doch im ganzen als Mann hervor, der eine grosse und hohe Idee von der Kirche hat, und seine Ueberzeugung unerschrocken und mit Würde zu verteidigen weiss. Nach ihm ist die kirchliche Gewalt ebenso unmittelbar von Gott wie die staatliche Gewalt. Keine hat sich in des andern Gebiet einzumischen. Im kirchlichen Bereich steht der Bischof über dem Herrscher, im weltlichen der Herrscher

über dem Bischof. Aus diesen Grundsätzen zieht er dann die Folgerungen mit einer Schärfe, wie sie in der russischen Kirche praktisch nie und theoretisch nur selten vertreten worden sind. Ebenso lehrreich sind seine Anschauungen über den Patriarchat. Bemerkenswert ist, dass er dem Patriarchen von Konstantinopel nicht nur einen Ehrenvorrang, sondern auch besondere Rechte zuzugestehen müssen glaubte. Von einer Uebertragung der Rechte Konstantinopels an Moskau findet sich bei ihm nichts. Es fragt sich, wie weit diese Anschauungen nur das persönliche Gut des Patriarchen waren, oder in weiteren Kreisen Anhänger hatten. Jedenfalls wurden die grundlegenden Aeusserungen über Staat und Kirche nicht nur von den russischen, dem Zaren gefügigen Bischöfen, sondern auch von den orientalischen Patriarchen zurückgewiesen.

Es ist zu wünschen, dass es dem Verfasser gelingen möge, bald den dritten und letzten Band seines fleissigen Werkes, mit dem er das Andenken des grossen russischen Patriarchen gerechtfertigt hat, herauszubringen.

E. HERMAN, S. I.

Byzantina.

Constantin VII Porphyrogénète. Le Livre des Cérémonies. Tome I. Livre I. – Chapitres 1-46 (37). Texte établi et traduit par ALBERT VOGT. S. XI, 183 (1-179 Doppelseiten). – *Commentaire,* Livre I.- Chapitre 1-46 (37). Par ALBERT VOGT. S. XXXIII, 194. Collection byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris, « Les Belles Lettres », 1935. — 60.- frs.

Ein merkwürdiges Werk ist dies Zeremonienbuch, das einen Basileus zum Verfasser hat und mit der Umständlichkeit und Wichtigkeit als handle es sich um Wohl und Wehe des Staates, die kleinen und kleinsten Handlungen des Kaisers und seines Hofes bei feierlichen Umzügen und Schaustellungen beschreibt. Und doch lässt uns dies einzigartige Buch einen Blick in das innere Leben des byzantinischen Hofes wie keine andere Quelle tun, und seine Bedeutung für die Kenntnis der Topographie, Geschichte, Verwaltung von Byzanz ist gerade durch neuere Untersuchungen wieder ans Licht gestellt worden. Diese Mannigfaltigkeit von Nachrichten stellt aber an den Herausgeber besonders hohe Anforderungen. In dem Geschichtsschreiber Basilius' I. hat das Zeremonienbuch den sachkundigen Herausgeber und Bearbeiter gefunden.

Es ist nur eine Handschrift des Zeremonienbuches aus dem Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts auf uns gekommen, die in Leipzig aufbewahrt wird, und sie ist dazu noch unvollständig und beschädigt. Reiske hatte nach ihr den Text bereits im Bonner Corpus herausgegeben; die neue Ausgabe verbessert einige Flüchtigkeitsfehler, die Reiske unterlaufen sind, gibt seine willkürliche Einteilung auf unter Rückkehr zur Kapiteleinteilung der Handschrift, und hält sich sonst

strenger an den Text der Handschrift auch in ihrer populären Ausdrucks- und Schreibweise.

Gleichzeitig mit dem Textband ist auch der entsprechende Band des Kommentars erschienen. Beachtenswert sind hier zunächst die Ergebnisse, zu denen V. hinsichtlich der Anlage des Werkes Konstantins gekommen ist.

Danach enthielt das Buch ursprünglich rein die Zeremonien des Hofes, nach den Gebräuchen und Vorschriften der letzten 250 Jahre. Alle Stücke, die vor dem Beginn des 8. Jahrhunderts und nach dem Tode Konstantins entstanden sind, sind aus dem ursprünglichen Werke auszuscheiden und gehören entweder zu den Vorarbeiten Konstantins oder zu Einschiebseln späterer Abschreiber. Alles, was zum Hofzeremoniell keine Beziehung hat, wie die Berichte über Feldzüge, die Aufzählung und Beschreibung der Grabmäler in der Apostelkirche usw., sind nicht ursprünglicher Bestandteil. Bei andern Teilen dagegen, wie dem Kletorologion des Philotheos, den Novellen des Romanos Lekapenos und Konstantins selbst kann man im Zweifel bleiben.

Nach Ausscheidung der späteren Zutaten ergibt sich für das ursprüngliche Werk ein klarer und übersichtlicher Plan. Das I. Buch beschreibt nacheinander die kirchlichen Zeremonien, wie die Prozessionen an den Festen des Kirchenjahres, die höfischen Feierlichkeiten, wie Krönung und Hochzeit der Herrscher, Beförderungen zu bestimmten Würden usw. und die rein weltlichen Ergötzungen wie Rennen im Hippodrom, Tänze, Empfänge usw.

Das II. Buch ergänzt das erste und verbessert es nach den inzwischen am Hofe eingeführten Veränderungen. Auch hier glaubt der Verfasser mit der oben angegebenen Einteilung Ordnung hineinbringen zu können. Tatsächlich trägt es in vielen Kapiteln einen unfertigen Charakter und dies erklärt sich daraus, dass Konstantin es nicht mehr zu Ende führen konnte. Damit kommen wir schon zur Frage der Datierung. V. glaubt als sicher feststellen zu können, dass das I. Buch vor 944, vielleicht zwischen 938 und 944 abgefasst wurde, das zweite nach dem Besuch der russischen Fürstin Olga in Konstantinopel (957), also 958 und 959, dem Todesjahre Konstantins.

Auf die Einleitung folgt der Kommentar zu den einzelnen Kapiteln, der zwar für einen weiteren Leserkreis geschrieben ist aber mit seinen reichen und sachkundigen Erklärungen auch dem Byzantinisten gute Dienste leisten wird.

Dem Bande sind zwei Pläne des Kaiserpalastes beigegeben, die der Verf. nach Kenntnisnahme an Ort und Stelle, unter Benutzung der neueren Forschungen und mit Hilfe seines Bruders, des Architekten Herrn C. Vogt zusammengestellt hat; es genügt ein oberflächlicher Vergleich z. B. mit dem Plane Ebersolts um beträchtliche Verschiedenheiten festzustellen.

Hoffentlich werden die andern Bände in kurzem Abstand folgen, damit den Forschern dies wichtige und wertvolle Werk bald ganz zur Verfügung stehen wird.

E. Herman, S. I.

FRANZ DÖLGER, *Die Urkunden des Johannes-Prodromos-Klosters bei Serrai.* Sitzungsberichte der Bayr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1935, Heft 9. — München 1935, 52 S.

Durch einen merkwürdigen, wenn auch nicht vereinzelten Zufall haben die Urkunden des Johannes-Prodromos-Klosters bei Serrai vonseiten dreier ganz unabhängig von einander arbeitender Forscher gleichzeitig wieder neue Beachtung gefunden. A. Soloviev deckte in einem 1934 im Byzantion erschienenen Aufsatz eine seltsame Fälschung auf, deren Gegenstand die Urkunden im letzten Jahrhundert gewesen sind während St. Kyriades zu gleicher Zeit in der Gedenkschrift für Lampros eine neue Chronologie der Urkunden festzusetzen unternahm. F. Dölger, der sich mit ihnen für die Herausgabe des 4. Faszikel der Kaiserregesten beschäftigte, konnte in vorliegender Untersuchung die Arbeiten der beiden andern Gelehrten neben seinen eigenen Beobachtungen verwerten.

Die Originale der Urkunden sind verloren, so dass man für die Herstellung der Texte auf die Kopialüberlieferung angewiesen ist. Von den 44 Herrscherurkunden, die D. zwischen 1304 und 1372 datiert, wurden 14 zum erstenmal von K. Sathas in der Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Bd. I., herausgegeben von wo sie Miklosich und Müller in den Bd. V der Acta et diplomata hinübernahmen. Grosse Verwirrung richtete es an, dass durch einen Fälscher in einer nach Belgrad gebrachten Abschrift die Urkunden dem Zaren Stefan Duschan zugeschrieben wurden. Miklosich und Müller, die hinter den von Sathas entlehnten Stücken 21 nach dieser Abschrift veröffentlichten, erhöhten den Wirrwarr durch falsche Datierung der Stücke. Obschon bereits T. Florovskij und St. Novaković einzelne dieser Urkunden dem Stefan Duschan absprachen, ist doch durch die neueren Untersuchungen erst eine genauere Zuweisung und Datierung möglich geworden. Im zweiten Teil seiner Abhandlung bietet der ausgezeichnete Kenner der byzantinischen Diplomatik, der hier auch eine 1904 in Griechenland erschienene, heute aber bereits seltene, textlich den anderen überlegene Ausgabe von 20 Urkunden des Klosters benutzen konnte, oft in Uebereinstimmung mit den Ansichten seiner beiden Vorgänger, manchmal aber auch mit neuen Vorschlägen, eine Untersuchung über den Aussteller und die Abfassungszeit der einzelnen Urkunden, die ihrer Auswertung erst den sicheren Boden bereitet.

E. HERMAN, S. I.

EULOGE KOURILAS et FRANÇOIS HALKIN, *Deux vies de Saint Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos* (XIV[e] s.). — Extrait des *Analecta Bollandiana,* tome LIV, fasc. 1-2, p. 37-112.

Nous avons annoncé la prochaine publication de vies des saints athonites par le P. Kourilas (Cf. *Orientalia Christiana Periodica*, II, p. 307). Notre attente n'a pas été longue; grâces en soient rendues aux deux savants qui collaborent par dessus tant de frontières, géo-

graphiques et autres! Ils nous promettent d'autres Vies, qui seront les bienvenues. Ces récits présentent en effet plus d'un intérêt: le philologue y trouvera une langue qui oscille curieusement entre le classique et le vulgaire; les historiens y glaneront des faits et des noms qui enrichiront leurs répertoires; et de même les géographes. On nous permettra de nous attacher surtout au côté doctrinal, puisque, de fait, ces exemples sont destinés à illustrer une doctrine. Or, pour la spiritualité hésychaste, la vie de Saint Maxime le Kausokalybe (ainsi nommé parce que il incendiait de temps en temps sa hutte) vaut un traité théorique. Trois jours avant de la recevoir dans un texte original, j'en étais encore réduit à me servir de la traduction en grec vulgaire, selon le *Néon Eclogion.* A la section byzantine du dernier Congrès de l'Association Guillaume Budé, M. Guilland à fait remarquer combien nous savions encore peu de chose de l'hésychasme. L'entreprise de MM. Kourilas et Halkin promet d'apporter des compléments substantiels à nos connaissances. Nulle part mieux que dans la vie de saint Maxime n'apparaît la matérialisation des anciens concepts de la spiritualité. La lumière intellectuelle devient un incendie visible à des spectateurs étrangers (*Vita,* I, n. 8), la nuée mystique de même. On notera encore l'horreur du messalianisme (p. 50, 92): ces mystiques avaient bien conscience du principal grief que l'on ferait à leurs méthodes. Autre point important: les éditeurs remarquent justement (74, note 4) que « la vie cénobitique n'avait pas encore cédé la place à l' " idiorrhytmie " au temps de Saint Maxime ». Voilà que devraient se dire certains orientaux, qui voient dans la vie idiorrhytmique, confondue avec la vie hésychaste, le plus pur esprit de la tradition monastique. Enfin la biographie de S. Maxime nous fournit un supplément d'information sur le grand apôtre de l'hésychasme, Grégoire le Sinaïte, et par là elle acquiert une importance nouvelle. Il est clair que de la coopération d'un athonite aussi parfait connaisseur de la Sainte Montagne que le R. P. Kourilas avec un éditeur qui a fait ses preuves dans une tâche difficile au premier chef, les Vies de Saint Pachôme, il ne pouvait sortir qu'une œuvre parfaite. Le P. Halkin a eu bien raison de reléguer en note les corrections suggérées par son collaborateur, encore que celles-ci soient le plus souvent plausibles. Editer un texte ne doit plus être διορθοῦν, comme pour Nicodème l'Hagiorite. L'annotation ne laisse rien à désirer au point de vue géographique, historique, hagiographique; un peu au point de vue ascétique et mystique. Un détail: la Ἱστορία τοῦ Ἀσκητισμοῦ du P. Kourilas, n'est pas une histoire de « l'ascétisme », mais une histoire du « skitisme », si je comprends bien la préface de ce livre: fausse étymologie? A la page 43, pour ἔπασχον il conviendrait peut-être de lire ἐπέσχον plutôt que ἔπειθον, comme le suggère la note. A la page 63, ligne 29: ἀναγκαστεὶς est-il une forme de la καθομιλουμένη, ou une faute d'impression? Je remarque avec plaisir que le P. H. s'est résolu à dire « Syméon le Nouveau Théologien »...

I. Hausherr, S. I.

Varia.

DONALD ATTWATER, *The Catholic Eastern Churches.* — Milwaukee, 1935, p. 308.

L'auteur de ce livre est américain et il se rend parfaitement compte du peu d'estime qu'ont rencontré trop souvent les catholiques orientaux auprès de leurs coréligionnaires latins. Il défend donc vigoureusement l'égalité entre occidentaux et orientaux dans l'église catholique c'est-à-dire universelle, et plaide en faveur de la conservation des particularités propres aux rites orientaux.

Après deux chapitres d'histoire qui nous font assister au processus de dislocation religieuse et de réunion partielle en Orient, l'auteur décrit longuement la liturgie byzantine; puis dans les chapitres cinq à neuf il traite de l'organisation, de l'histoire, de la liturgie, de la vie intérieure, de l'activité de chacune des églises catholiques orientales classées sous un des cinq rites, byzantin, alexandrin, antiochien, arménien et chaldéen. Cette partie centrale du livre se présente avec des divisions nettes et permet de se rendre rapidement compte de la force, de la valeur, de l'originalité de chacune des églises décrites. L'auteur a une information suffisamment sure; il a interrogé des personnes qui sont sur place; dans l'interprétation des faits qu'on lui a rapportés ou dont il fut témoin, il juge avec pleine liberté; il prend nettement position contre l'hybridisme qu'il définit sagement « the modification of Eastern liturgies, customes, and modes of thought by indiscriminating adoption of foreign practices and submission to foreing influences » (p. 30). Tout le poids de la définition tombe sur le mot « indiscriminating »; mais qui nous donnera les critères permettant de faire prudemment la discrimination? L'auteur appartient au camp des purs et quelques-unes de ses appréciations trop absolues, qu'une plus ample connaissance de l'histoire aurait nuancées, se ressentent de cette attitude, qui au fond est très juste.

Avec raison l'auteur consacre un chapitre au monachisme et dans les pages finales il montre quels efforts furent accomplis par les quatre derniers Papes en faveur de l'union. Des cartes géographiques et un chapitre sur l'aide apportée par les missionaires latins aux églises orientales aurait complété heureusement ce livre débordant de détails précis; mais je voudrais surtout relever les nombreuses illustrations qui enrichissent l'ouvrage et dont quelques-unes sont plus difficiles à se procurer, surtout celles qui figurent le clergé oriental en habits liturgiques et celles qui représentent des intérieurs d'église.

Nous croyons que ce livre est appelé à faire beaucoup de bien.

A. RAES, S. I.

Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart, erscheint viermal im Jahr in einer Stärke von durchschnittlich je 32 Seiten. Der Preis beträgt Mk. 2.50 pro Jahrgang.-München.

La preuve évidente de l'intérêt croissant que prennent les catholiques à la vie de leurs frères orientaux, catholiques et dissidents, nous la trouvons dans la publication de nouvelles revues spécialement consacrées à l'Orient chrétien. Celle que rédige par le R. P. Chrys. Baur en Allemagne vient s'ajouter heureusement à une série de périodiques destinés à un public plus large, qui contiennent généralement, outre les articles de fond, une chronique plus ou moins étendue. Voici celles que nous connaissons; nous les rangeons par ordre d'ancienneté.

Oeuvre des écoles d'Orient, Paris, bimestriel, depuis 1856.
Apoštolát Sv. Cyrila a Metoděje. Olomouc, mensuel, depuis 1905.
Der Eucharistiche Völkerbund. Vienne, mensuel, 1920.
Il Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. Mensuel, depuis 1920.
L'Unité de l'Église. Paris, bimestriel, depuis 1922.
Irenikon. Amay, bimestriel, depuis 1922.
Kraljestvo Božje. Lubliana, mensuel, depuis 1926.
Apostolaat der Hereeniging.'s Gravenhage, trimestriel, depuis 1927.
Oriens. Varsovie, bimestriel, depuis 1932.
Russie et Chrétienté. Lille, bimenstriel, depuis 1933.
Keleti Egyhaž. Miskolcz, mensuel, depuis 1934.
The Chrysostom. Granville N. Y., mensuel, depuis 1935, octobre.
The Eastern Churches Quaterly. Ramsgate, trimestriel, depuis 1936.

Quoique chez les orientaux dissidents on ne rencontre pas de publications semblables à celles que nous venons de citer, certaines de leurs revues cependant donnent régulièrement des nouvelles des églises sœurs, parfois des églises protestantes, rarement de l'église catholique.
Quelques-unes des revues catholiques sont même assez larges pour ouvrir leurs colonnes à des articles écrits par des dissidents: la nouvelle revue allemande en publiant un article du professeur Peradze sur le monachisme oriental rend une fois de plus témoignage aux sentiments fraternels qui existent chez les catholiques pour les chrétiens séparés.

A. Raes, S. I.

Orient und Occident. Neue Folge, Erstes Heft. März 1936.

Cette revue dirigée par le prof. F. Lieb, en collaboration avec N. Berdjaev, a l'habitude de consacrer chacun de ses fascicules à un problème de théologie ou de sociologie. Ce numéro porte le sous-

titre: « Autorität und Freiheit in der russischen Kirche » et contient une traduction en langue allemande du décret du métropolite Serge de Moscou condamnant la doctrine du prof. S. Bulgakov, la réponse de celui-ci et un article de N. Berdjaev sur l'esprit du Grand Inquisiteur. Ce sont des documents de première importance pour qui veut se tenir au courant de la controverse sophiologique qui vient d'éclater parmi les théologiens russes. Depuis la rédaction de ce numéro d'autres documents se rapportant à ce débat ont paru. Qu'il nous suffise pour le moment de renvoyer nos lecteurs à l'article d'*Irénikon* (1936, mars-avril, p. 168-205) dans lequel Dom Lialine fait un exposé circonstancié et objectif de tous les éléments de la controverse.

A. RAES, S. I.

PAULUS FRIDOLINUS KEHR, *Italia Pontificia*. VIII. *Regnum Normannorum-Campania*. Berlin 1935, Weidmann. LII, 479 S.

Die 1906 von Paul Fridolin Kehr im Auftrag der Wissenschaften von Göttingen begonnene Sammlung *Italia Pontificia* ist wieder durch einen stattlichen Band vermehrt worden. Im Einklang mit den im Vorwort des ersten Bandes dargelegten Leitsätzen werden die von den Päpsten bis 1198 (Innocenz III) für das Gebiet des Normannenreiches und Campaniens erlassenen Briefe im Regest, unter Angabe der Quellen und des Schrifttums, und mit einer kurzen geschichlichen Einleitung bei den einzelnen Abschnitten, dargeboten. Wir treffen im neuen Band die päpstlichen Schreiben an die Normannenfürsten, an staatliche, gerichtliche und militärische Behörden Campaniens, an die Bischöfe in Capua, Neapel, Salerno, Sorrento, Amalfi, Gaeta, Fondi, Sora, Aquino, Venafro, Isernia, Teano, Calvi, Carinola, Sessa Aurunca, Caiazzo, Caserta, Aversa, Nola, Sarno, Nocera, Salerno, Pesto-Capaccio, Policastro, Marsico Nuovo, Nusco, Acerno, Minori, Scala, Lettere, Capri, Ravello, Castellammare di Stabia, Pozzuoli, Cuma, Ischia, Acerra; an die Klöster Montecassino, Cava u. s. w. Schon diese Aufzählung der Namen lässt ahnen, wie reichhaltig das neue Buch ist. Wer z. B. sich kurz über Montecassino unterrichten will, findet einen zuverlässigen wissenschaftlichen Führer in Kehr. Uber die in Süditalien eingreifende byzantinische Ostkirche, über die Beziehungen des Papsttums zum byzantinischen Kaiser und über die Unionsgeschichte finden wir mehrere Angaben: S. 19, n. 51; 38, n. 140; 47, n. 182; 140, n. 82; 389, n. 8; 390, n. 10; 443, n. 50. Auch über ein Haus der Iohanniter zu Capua 1779 fand Kehr eine Papstbulle Alexanders III (S. 236, n. 1).

Dann und wann wäre wohl eine Ergänzung noch wünschenswert. Unter den Quellen des Konzils von Bari, Oktober 1098 (S. 26, n. 82) können der hl. Anselmus und sein Lebensbeschreiber Eadmerus genannt werden. Bei den Papstbriefen an die Bischöfe von Capua fehlt der genaue Hinweis auf das Schreiben des Papstes Formosus (MGH

Ep. 5, 382-3), das wohl einen Brief desselben Papstes an den Bischof von Capua Landulfus II voraussetzt; die um jenes Schreiben entstandenen Streitfragen in der Photiosfrage haben bekanntlich im Schrifttum Echo gefunden; Kehr begnügt sich nur mit der Bemerkung (S. 222, n. 32): « Hoc loco adnotare iuvat Landulfum ep. postea a Formoso summo pontifice inter alios legatum ad pacem in ecclesia orientali restituendam missum esse ». Das inhaltlich teilweise gefälschte Commonitorium des Papstes Iohann VIII enthält in seinen kaum unechten Unterschriften auch den Namen des Bischofs Simeon von Fondi (MGH Ep. 5, 190).

Möge es dem hochverdienten Gelehrten beschieden sein, den IX. Band, der den übrigen Teil Süditaliens (Samnium mit Benevent, Apulien, Lucanien, Bruttium, später Calabrien genannt) umfassen soll, bald folgen zu lassen.

G. HOFMANN, S. I.

MICHEL FEGHALI, *Contes, Légendes, Coutumes populaires du Liban et de Syrie.* Texte arabe, transcription, traduction et notes. — Paris (1935). Librairie d'Amérique et d'Orient: Adrien-Maisonneuve.

Monseigneur Feghali, Vicaire Patriarcal Maronite à Paris et Maître de Conférences à la Faculté des Lettres de Bordeaux, vient de nous donner encore un nouveau livre dans l'arabe dialectal du Liban et de la Syrie. On connait déjà ses ouvrages sur « Le parler arabe de Kafar-Abida » (1919) — « Syntaxe des parlers arabes actuels du Liban » (1928) — « La famille catholique au Liban » (1935) — « Textes libanais » (1933) etc.

Comme on le voit, l'auteur prend résolument position dans la querelle soulevée depuis quelques années entre les tenants pour la langue arabe littéraire et leurs adversaires qui veulent traiter la langue vulgaire comme une langue déjà formée, comme une nouvelle langue qui dérive de l'ancienne comme l'italien dérive du latin, et qui veulent par conséquent que cette langue soit, contrairement à l'usage actuel, couramment employée dans les livres imprimés, dans l'enseignement des écoles, dans l'écriture et dans la chaire, au même titre que nos langues modernes. Mgr Feghali n'hésite pas à aller contre l'usage courant et à se mettre par ses ouvrages à la tête du nouveau mouvement.

Au point de vue scientifique il n'est pas sans utilité de se rendre compte des modifications que le parler du peuple fait subir à la langue arabe littéraire, soit pour les mots, soit pour la prononciation, le son des voyelles et même de quelques consonnes. On peut surprendre comme sur le vif toute la marche qui s'opère dans la formation d'une nouvelle langue qui se détache de la langue-mère: marche hésitante, variations d'un pays à l'autre, souvent même d'un village à l'autre,

jusqu'à ce que quelque auteur s'imposant par quelque œuvre littéraire marquante vienne fixer les hésitations et mettre l'unité dans la langue. L'ouvrage de M. Feghali nous fait assister à ce passage d'une langue à l'autre et est intéressant à ce point de vue.

L'auteur avec raison donne outre le texte en lettres arabes, sa transcription en lettres latines avec des signes conventionels pour exprimer les sons qui n'existent pas dans nos langues. Les arabisants sont déroutés par cette transcription et tous ces signes et ont de la peine à reconstituer dans leur mémoire les mots et le génie de la langue arabe; de plus la transcription détermine et précise des sons qui dans la pratique varient d'un endroit à l'autre. Mais ces inconvénients sont compensés par des avantages sérieux. L'arabe est une langue difficile surtout à cause de son écriture. Un texte en lettres arabes ne peut nous donner le son de toutes les voyelles, puisque les voyelles ne s'écrivent pas et ne peuvent se deviner que par une connaissance déjà acquise de la langue; même le son de plusieurs consonnes subit encore des variations dans la langue parlée vulgaire. Puisque on veut traiter la langue parlée comme une nouvelle langue moderne et la séparer de la langue littéraire réservée aux savants, il y aurait de très grands avantages de se servir pour cette langue des caractères des langues latines. Combien cela faciliterait l'étude de la langue aux Européens, et même aux indigènes pour qui la langue littéraire est peu comprise! La Turquie a déjà fait ce changement et s'en trouve bien, semble-t-il; l'Iran parle sérieusement de le faire bientôt, et la question est à l'ordre du jour dans l'Iraq et d'autres pays de langue arabe. L'ouvrage de Mgr. Feghali sera une bonne contribution en faveur de cette innovation.

Outre l'utilité linguistique le livre de M. F. a l'avantage de nous faire connaître les usages et les mœurs du Liban et de la Syrie, usages et mœurs qui tendent au contact des Européens à se modifier ou à disparaître. Il y a un chapitre sur la vie familiale; — un autre sur la vie sociale; — un troisième sur la vie agricole et pastorale. Il y a même un appendice en vers rimés populaires qui font le charme de toutes les réunions publiques dans ces pays.

Une bonne traduction française avec des notes nombreuses et instructives, rend l'ouvrage intéressant même pour ceux qui ignorent la langue arabe.

Nous félicitons l'illustre auteur de ce beau et savant travail qui lui a demandé beaucoup de soin et d'étude. C'est une nouvelle contribution faite en faveur de la langue dialectale du Liban et de la Syrie; elle pourra aider à faire progresser la formation de cette jeune langue qui cherche une vie indépendante sous le soleil.

PAUL MATTERN, S. I.

Dr. BORROMAEUS VAN MEERVELDHOVEN, O. M. Cap., *Preeken, Conferenties, Gebeden.* - Voor de Internationale Bidweek, Missiedagen en Hereenigingsapostolaat. — Nijmegen, 1935, p. 194.

Avec l'extension croissante de l'« Octave internationale de prières pour l'union des églises », se fait sentir le besoin plus pressant d'offrir à des prédicateurs plus nombreux et souvent improvisés un manuel qui leur facilite la préparation de sermons appropriés. En Hollande, pays idéal d'organisation catholique, vient de paraître sous les auspices de l'association catholique de l'« Apostolat de l'Union », un tel livre de la main du P. Borromée, ancien élève de notre Institut et qui a eu l'occasion de faire un séjour assez prolongé dans l'Orient slave.

Son livre se divise naturellement en huit chapitres, chacun d'eux étant consacré à une des intentions de l'octave. Pour chaque jour l'auteur a composé un sermon, une conférence et une prière assez longue, à quoi il ajoute encore une courte bibliographie.

La matière abondante, et en grande partie historique, est ainsi largement répartie. Généralement le sujet est rattaché soit à une parabole de l'évangile (le Christ est la vigne ; le royaume des cieux est semblable au roi qui a préparé le festin de noces de son fils) ou à un texte biblique (veritas liberabit vos, etc.). Ce n'est pas à nous de louer les talents oratoires du Père; mais il est certain que les catholiques qui auront écouté ces sermons ne seront plus des désinteressés et apporteront l'offrande de leur prière à la cause de l'union.

Précisément pour exciter ses auditeurs à la prière et au sacrifice le prédicateur décrit d'une part les malheurs, les nécessités, les misères morales des dissidents, des païens, des Juifs et des Musulmans et d'autre part met en relief tout ce que le catholicisme possède de vérité, de beauté morale, de force d'expansion, de fidélité à la tradition. Le danger, en peignant ces deux tableaux, d'exagérer le contraste, était obvie; je n'oserais dire que l'auteur y a échappé en tout point; mais, il s'adresse à des catholiques et en réalité nous sommes très loin de la méthode mesquine qu'on désirerait périmée et qui croyait être utile à l'œuvre de l'union en accablant Photius des pires épithètes. Les sermons du P. Borromée au contraire respirent en face des misères des dissidents une grande charité; j'aurais aimé entendre dire plus clairement que leur plus grand malheur consiste à ne pas être dans la vérité.

A. RAES, S. I.

Papa MAURO CASSONI, *Precàliso mìn glòssa-su. Prega colla tua lingua.* Lecce, « La Modernissima », 1935; 74 pp. in-16°.

Posto l'interesse ridestatosi in questi ultimi tempi, specialmente con le pubblicazioni del Prof. A. Rohlfs, per il dialetto greco ancora parlato in un lembo delle Puglie (la « Grecia » di cui fu scritto nel

vol. III, n. 13 della prima serie dei nostri « Orientalia christiana ») diamo un cordiale benvenuto a questo libretto di preghiere e canti sacri nelle due lingue, italiana e greca parlata, raccolto dallo zelante parroco (papa alla greca) di Martano. In gran parte sono tolte, prose e poesie, dal catechismo e dalla liturgia (come le due sequenze *Stabat Mater* e *Dies irae* che chiudono il libretto); ma ci sono pure graziosi canti originali, come i « Lamenti sulla tomba di Cristo, Clàmata 'sto mnima tu Cristù » (p. 52-57), che con la novità anche dell'inedito accrescono pregio al bel mazzolino di testi greci.

Lo scopo del Rev. editore è tutto pratico e chiaramente espresso nel titolo medesimo del libretto: far pregare i suoi fedeli nella lingua che parlano in famiglia, nella lingua in cui pregarono i loro maggiori, perchè la preghiera scende anche più intimamente al cuore. Ma ciò non toglie che fornisca in pari tempo alla scienza linguistica un buon manipolo di testi volgari, nella loro forma più schietta, di un dialetto, che la sua moderna separazione dal resto del mondo greco e la sua possibile o probabile (anzi certa per molti) continuità con la lingua dell'antica Magna Graecia rendono doppiamente interessante. Alcune sue singolarità si riflettono, se non erro, fin dal titolo del nostro libretto. « Pracàliso = Prega » sarebbe una fusione delle due radici, latina *precor* e greca *lissome* anzichè una forma del puro greco *paracalô?* Quel « *mìn* (giossa su) » di un aspetto a prima vista semitico, è una contrazione di *mè tìn* (con la) secondo il generale uso del greco moderno (ma in italiano in questo caso dovrebbe tradursi piuttosto *nella,* non *colla*). Ma lasciamo agli specialisti di greco moderno l'interpretazione filologica di questi testi che (aggiungiamo di passaggio), per lo scopo del libretto, sono tutti trascritti in caratteri latini, con vantaggio, non scevro di qualche inconveniente, per la cognizione dell'esatta pronunzia.

A. VACCARI, S. I.

A. VAN HOVE, *De rescriptis.* Commentarium Lovaniense, vol. I, tom. IV. H. Dessain. Mechliniae — Romae 1936. Pag. XVI, 286.

Tractatus qui de rescriptis est, in generalibus iuris canonici commentariis haud raro nonnihil negligitur. Nec mirum. Regulae enim quibus rescripta moderantur, magis ad auctoritatem quam ad subditos pertinere videntur. Praeterea specialis quaedam styli curiae cognitio et experientia requiritur ad accuratiorem et profundiorem harum regularum expositionem tradendam. Idcirco plerique auctores qui de Codice Iuris Canonici scripserunt, brevem canonum Codicis explicationem et commentationem proponere satis habuerunt.

Eo vel magis gaudendum quod doctissimus antecessor Lovaniensis nobis hoc volumine amplum de rescriptis tractatum praebet. Eaedem qualitates quae iam in antecedentibus voluminibus laudabantur hunc

quoque librum ornant, vastitas eruditionis, soliditas et penetratio argumentationis, claritas expositionis. In prima parte de historia rescriptorum in iure Romano et canonico, de eorum usu in variis dicasteriis, de modo hodie vigente impetrandi rescriptum agitur. In altera parte principia iuridica quibus rescripta moderantur, exponuntur, seu commentarii canonum Codicis Iuris Canonici praebentur adductis notis historicis, opinionibus auctorum, stylo vigente Curiae. Omnibus quibus huius materiae refert, liber clar.mi van Hove optimum et necessarium laboris instrumentum praebet.

E. HERMAN, S. I.

V Congresso Internazionale di Studi Bizantini.
(Roma, 20–27 settembre 1936)

PROGRAMMA

In conformità dell'invito del Governo Italiano e della deliberazione del Quarto Congresso tenuto a Sofia nel 1934, il Quinto Congresso Internazionale di Studi Bizantini avrà luogo a Roma dal 20 al 27 settembre prossimo. Una prima Circolare in data del 5 aprile 1935 fa sapere che il Congresso comprenderà cinque sezioni: Storia, Filologia, Diritto, Archeologia e Storia dell'Arte, Liturgia e Musica. Le adesioni e la corrispondenza relativa al Congresso devono essere indirizzate al Prof. Pietro Romanelli, Segretario del Congresso Internazionale di Studi Bizantini – Città Universitaria – Roma.

Dietro gentile informazione ricevuta dal Prof. Silvio Giuseppe Mercati, uno dei due Vicepresidenti, possiamo ancora dare queste indicazioni sul programma del futuro Congresso.

Contrariamente a un primo piano, l'inaugurazione del Congresso avrà luogo a Roma il 20 settembre, dove si celebreranno pure le altre sedute. I ricordi bizantini nei dintorni di Roma saranno visitati dai congressisti in varie escursioni, l'ultima delle quali condurrà il Congresso a Napoli dove si farà la chiusura ufficiale. Saranno poi organizzate dal Comitato per quelli che vorranno prendervi parte tre escursioni archeologique, di cui l'una avrà come meta la Sicilia (Palermo, Monreale, Cefalù ecc.), l'altra la Calabria, la terza i ricordi bizantini del Nord, specialmente Ravenna.

Diamo qui appresso l'elenco delle comunicazioni finora preannunciate.

TERZAGHI: Elogio della capigliatura di Crisostomo nell'Elogio della calvizie di Sinesio.

LEMERLE: Les ruines chrétiennes de Philippes en Macedoine.

LEMERLE: Études au Mont Athos et projets d'édition de documents athonites.

SOLOVIEV: L'Oeuvre juridique de Mathieu Blastarès et son importance pour les pays orthodoxes.

THEODOTOS: Le codex Sirmondianus et les Monastères.

STAHL (*): Le abbreviazioni nella paleografia rumena.

ALIVISATOS: Le Canon 13, 30 et 55 du Trullanum.

SCHAZMANN: Communication sur les fouilles opérées par le prof. Schazmann à Istanbul dans les années 1934 et 1935.

SWIENCICKYJ: Die Friedensverträge der Bulgaren und der Russen mit Byzanz.

SWIENCICKYJ: Ueber die Griechen und Russen inmitten der zur Hölle verdammten Völkergruppen auf den ukrainischen Kompositionen des jüngsten Gerichts.

JORGA: La vita provinciale nell'Impero Bizantino.

ENSSLIN: Das autokratische Kaisertum von Gottes Gnaden.

BRATIANU: Empire et « Démocratie » à Byzance au IX^{e} siècle.

BYVANCK (*): Les miniatures byzantines et l'art occidentale.

DE MEESTER: Elenchi e numero di τυπικὰ κτητορικά, conservati e conosciuti fino ad ora.

JELACIC: Les descriptions des voyages russes du moyen âge à Constantinople notamment les deux publications toutes récentes de M. Speransky.

LAURENT: L'oeuvre géographique de Nil Doxapatris.

ANAGNOSTOPOULOS: Sur les variétés dialectales du grec médiéval.

BINO: La vie de S. Pierre l'Athénite et les débuts du monachisme sur la Sainte Montagne.

TILLYARD (*): Stages in the development of the Byzantine Musical Notation.

WELLESZ: Der gegenwärtige Stand der Studien auf dem Gebiete der byzantinischen Musik.

GEROLA: Sulla iconografia degli imperatori bizantini.

SARIA (*): Der spätantike Limes im westlichen Jugoslavien.

SAJDAK: Wiederum « Suda ».

SAJDAK: Nikephoros Kallistos Xanthopulos und seine Scholien zu Gregor von Nazianz.

MOTZO: Sardegna bizantina.

ZALOZIECKY: L'église du Serge et Bacchus à Constantinople et S. Vitale à Ravenna, une comparaison stilistique.

ZALOZIECKY: Byzance et l'Occident dans l'art du Moyen âge.

(*) Con proiezioni.

ROBINSON: L'iconografia dei tessuti bizantini.

SALAVILLE: Le rite byzantino-jérosolymitain de la réception des pélerins au Saint Sépulcre.

HORVATE: La storia della filologia ellenica post-bizantina di Giorgio Zavira.

SCHWEINBURG: La renaissance philologique au IX^e siècle.

CAPPUYNS: La storia dei libri liturgici Greci.

ORTIZ DE URBINA: L'imperatore Costantino nelle controversie ariane.

HAUSHERR: Pour l'histoire de la mystique byzantine: les desiderata les plus urgents.

HERMAN: Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich.

CESSI: Le conseguenze del crollo dell'esarcato di Ravenna.

MIONI: Inni inediti di Romano il Melode.

D'ANGELI: La musica bizantina tramite dalla greca alla gregoriana.

FAGGIOTTO: L'autenticità delle lettere di Gregorio II e Leone III Isaurico.

BETTINI: Studi sull'ultimo periodo dell'arte bizantina.

CIRAC: I tesori bizantini attraverso l'Italia verso la Spagna. — Il reliquiario dei despoti Maria e Tomaso dell'Epiro.

ROUILLARD: Les Actes de Lavra à l'époque des Paléologues.

SKRUTEN: San Basilio il Grande nell'*Apologia* del polemista Giobbe Jasiłes.

MAVRODINOV N.: Apparition et développement de l'église cruciforme dans l'architecture byzantine.

IVANOVA-MAVRODINOVA V.: Elements romains dans l'architecture paléo-chrétienne et byzantine en Bulgarie.

RACHENOV: Konstruktive und dekorative Ordnungen in der bulgarisch-byzantinischen Architektur.

WEINGART: Le vocabulaire du vieux slave et ses relations vers le vocabulaire grec.

DARKÒ: La militarizzazione dell'Impero bizantino.

BOSKOVIC: Les sculptures de Decani et l'influence de l'Italie Méridionale sur l'art serbe au Moyen-âge.

KOUKOULES: La maison privée byzantine d'après les sources littéraires.

DVORNIK: L'affaire de Photios dans la tradition latine du Moyen-âge.

KURAT: Laonokos Chalkokandyles als Quelle für frühosmanische Geschichte.

EVANGELIDES: Restes de fresques de l'époque iconoclaste à Tessalonique.

EVANGELIDES: La restauration de l'église de Theotocos à Tessalonique et ses fresques du XI[e] siècle.

CANARD: Deux documents arabes sur Bardas Skleros.

STRANSKY (*): Le mie scoperte storico-artistiche nei Paesi Balcanici.

STRANSKY (*): Costantino Porfyrogennetos amatore dell'arte e collezionista.

MERLIER O.: Itinéraires de Jésus.

NOVAK: È stata Issa distrutta dai Goti ?

MESNESNEL: Mittelarterliche figurale Skulpturen im heutigen Südserbien.

HUSZTI: Relazioni di Giovanni Argiropilo colla corte di Mattia Corvino.

MORAVCSIK: Le opere di Costantino Porfirogenito sotto l'aspetto linguistico.

BUDMIR: Bemerkungen zu Porphyrogennetos.

VAJS: La recensione bizantina e la versione paleoslava dei SS. Vangeli.

PAPADOPOULOS: Les fiançailles de la fille du despote Thomas Paléologue avec le seigneur italien Caracciolo.

MANO-ZISSI: Quelques remarques sur la ville byzantine de Stobi.

MANO-ZISSI: Quatro plaques d'émail du Musée du Prince Paul à Belgrado.

JUGIE: Georges Scholarios professeur de philosophie.

DEROCCO: Nécessité de publication des cartes archéologiques uniformes pour tous les pays appartenant au domain de l'art byzantine.

ROHLFS: Elementi pre-bizantini nel grecismo dell' Italia Meridionale.

WEIGAND: Zur Datierung der Ciboriumsäulen von San Marco in Venedig.

PETKOVIC: Le roman d'Alexandre illustré de la bibliothèque nationale à Beograd.

HALECKI: Le Saint Siège et Byzance au temps du schisme d'Occident.

SOLA: Relazione dei lavori fatti e da fare sulla collezione « Monumenta Italiae Inferioris Byzantinae selecta ».

VOLBACH: Reliquie e reliquiarii a Roma.

RICCOBONO: Introduzione alla Parafrasi di Teofilo.

DE JERPHANION: Les attributs des saints dans la peinture cappadocienne.

(*) Con proiezioni.

SCRIPTA AD NOS MISSA

ALCAÑIZ Florentinus S. J. - *De autographo tractatus inediti Card. Joannis de Lugo « De Anima »* - Madrid 1936 Estudios Eclesiásticos, in 8°, 152 pp.

(BACHA Costantin) - *Controverse religieuse entre un moine de Saint Simeon - Saida (Libano)*, in 16°, 115 p.

P. CHRYSOGONUS A IESU SACRAM. - *Asceticae et Mysticae Summa*, a R. P. Ioseph Antonio a Puero Iesu, ex originali hispano in latinum fideliter translata - Taurini - Romae 1936 Libr. Marietti, in 16°, VIII + 470 p. lire 10 —.

Mons. FAGGIOLI Emilio - *Elementi di amministrazione ecclesiastica* - 2. ediz. Torino-Roma, 1936, Libr. Marietti in 8°, 183 p. lire 7 —.

GADŽEGA Julio - *Istinnoe i loznoe pravoslavie* - Užgorod 1935, in 16°, 40 p.

— *Ložnim prorokam ne vêruite!* - Užgorod 1930, Tov. « Unio », in 16°, 64 p.

Card. GOMÁ Y TOMÁS Isidro - *Los Santos Evangelios - Vida y doctrina de N. S. Jesucristo.* Barcelona 1936, Libr. Casulleras - in 16°, XX + 527 p. - pes. 1,50.

Liturgical Arts - a quarterly devoted to the arts of the Catholic Church; volume four, 1935, number four - New York City, in 4°.
In hoc fasciculo illustrantur a notissimis auctoribus (Mgr. Tisserant, Mar Ivanios et aliis) liturgiae orientales: adduntur tabellae statisticae et pulcherrimae imagines photographicae.

MADOZ José S. J. - *El Commonitorio de San Vincente de Lerins* - Madrid 1935, Ediciones A. B. F. - in 8°, XI + 150 p. - peset. 6 —.

MORETTI Aloisius - *Caeremoniale iuxta ritum romanum* seu de Sacris Functionibus, Episcopo celebrante, assistente, absente, in partes septem digestum Vol. I - De quibusdam notionibus sacram liturgiam respicientibus. - Taurini. 1936, Libr. Marietti - in 8°, VIII + 260 p. - lire 12 —.

PERA Ceslao O. P. - *Liber Missalis* - Il libro della preghiera liturgica - Torino 1936 - Libr. Marietti - in 16°, LXXVII + 1592 + 20 + 24 p.

SALHANI Antoine S. J. - *Contes arabes* édités d'aprés un Ms. de l'Université S. Joseph - 2. édit. - Beyrouth 1921, Imprim. Catholique - in 8°, 17 + 107 p.

SBATH Paul - *Les axiomes médicaux de Yohanna Ben Massawaih célèbre médicin chrétien décedée en 857* - Le Caire 1934 - in 8°, 34 p.

— *Vingt Traités Philosophiques et apologétiques d'Auteurs Arabes Chrétiens du IX. au XIVe siècle* - Cairo 1929, Libr. H. Friedrich et Co. - in 8°. 7 + 206 p.

TARDIEU André - *La révolution à refaire* - I - *Le souverain captif* - Paris 1936, Flammarion - in 12°, 282 p. - franchi 12 —.

INDEX VOLUMINIS II-1936

1. — ELUCUBRATIONES.

PAG.

B. ALTANER, *Zur Kenntnis des Arabischen im 13. und 14. Jahrhundert* 437-452
N. DE BAUMGARTEN, *Polotzk et la Lithuanie* 223-253
A. BAUMSTARK, *Ausstrahlungen des vorbyzantinischen Heiligenkalenders von Jerusalem.* 129-144
O. H. E. BURMESTER, *The canonical Hours of the Coptic Church.* 78-100
— *The Sayings of Michael, Metropolit of Damietta* . . . 101-128
— *The Greek Kirugmata, Versicles and Responses, and Hymns in the Coptic Liturgy* 363-394
H. ENGBERDING, *Ein Problem in der Homologia vor der hl. Kommunion in der ägyptischen Liturgie* 145-154
IR. HAUSHERR S. I., « *Ignorance infinie* » 351-362
G. HOFMANN S. I., *La Chiesa cattolica in Grecia (1600-1830)* . 164-190
395-436
G. DE JERPHANION S. I., *La date des plus récentes peintures de Toqale Kilissé en Cappadoce* 191-222
— *Bulletin d'Archéologie chrétienne et byzantine* 453-483
A. MICHEL, *Die Anticipation des Paschamahles im Schisma des XI. Jahrh.* 155-163
I. ORTIZ DE URBINA S. I., *Intorno al valore storico della Cronaca di Arbela* 5-33
— *Textus symboli Nicaeni* 330-350
PH. SCHERTL, *Ela-Akaba* 34-77
L. M. UGOLINI, *Il Cristianesimo e l'organizzazione ecclesiastica a Butrinto (Albania)* 309-329

2. — COMMENTARII BREVIORES.

IR. HAUSHERR S. I., *Doutes au sujet du « Divin Denys »* . . 484-490
G. DE JERPHANION S. I., *Une nouvelle méthode en géographie historique? Dazmana-Dazimon?* 260-272
— *Dazimon n'est pas Turkhal.* 491-496
P. MULLA, *La « Sagesse Coranique » d'après un livre récent* . . 254-260

3. — CHRONICA.

PAG.

Le 6me Congrès des Historiens Polonais. — XIX Congressus Internationalis Orientalistarum. — IV Congresso Nazionale di Studi Romani 273-281

4. — RECENSIONES.

Actes du Congrès international des Études byzantines. Sofia 1934 (G. de Jerphanion S. I.) 477

CH. C. ADAMS, *Islam and Modernism in Egypt.* (P. Mulla) . . 292-293

Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale. Bruxelles 1935. (G. de Jerphanion S. I.) 478-479

Atti del III Congresso Internazionale di Archeologia cristiana. Ravenna 1932. (G. de Jerphanion S. I.). 454

D. ATWATTER, *The Catholic Eastern Ckurches.* (A. Raes S. I.) . 530

F. BABINGER, *Sherleiana.* I. *Sir Anthony Sherley's persische Botschaftsreise (1599-1601).* II. *Sir Anthony Sherley's marokkanische Sendung. (1605-06).* (A. Raes S. I.) 303

F. BENOIT, *Les cimetières suburbains d'Arles dans l'antiquité chrétienne et au moyen-âge.* (G. de Jerphanion S. I.) . . . 456

V. BEŠEVLIEV, *Die protobulgarischen Inschriften, Einleitung, Text und Kommentar.* (G. de Jerphanion S. I.) 457-458

— *Die protobulgarischen Inschriften. Ergänzungsheft.* (G. de Jerphanion S. I.) 458-459

R. BLAKE - H. DE VIS, *Epiphanius de Gemmis.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) 290

C. BONNER, *A Papyrus Codex of the Skepherd of Hermas (Similitudines 2-9) with a Fragment of the Mandates.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) 290-291

J. BOŽITKOWIĆ, *Kritički ispit popisa bosanskih vikara i provincijala (1339-1735).* (M. Skibniewski S. I.) 524-525

V. BRATULESCU, *Vechi Vederi Bucurestene.* (G. de Jerphanion S. I.) 483

L. BREHIER, *La Sculpture et les arts mineurs byzantins.* (G. de Jerphanion S. I.) 466-468

L. DE BRUYNE, *L'antica serie di ritratti papali della basilica di S. Paolo fuori le mura.* (G. de Jerphanion S. I.) . . . 453-454

Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice, 1933-1934. (G. de Jerphanion S. I.) 481-482

Byzantinoslavica. Recueil pour l'étude des relations byzantino-slaves. (G. de Jerphanion S. I.) 480

M. CASSONI, *Precàliso min glòssa-su.* (A. Vaccari S. I.) . . 535-536

PAG.

A. CARRILLO DE ALBORNOZ S. I., *San Juan Crisóstomo y su influencia social en el Imperio Bizantino del siglo IV.* (I. Ortiz de Urbina) 291
Der Christliche Orient. (A. Raes S. I.) 531
F. CORDIGNANO S. I., *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande Missionario italiano, il P. Domenico Pasi, S. I. (1847-1914).* (A. Raes S. I.) 304-305
P. DAVID, *Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts (963-1386).* (N. de Baumgarten). 520-522
P. DESCHAMPS, *Les Châteaux des Croisés en Terre Sainte.* (G. de Jerphanion S. I.). 468-469
CH. DIEHL - CH. MARÇAIS, *Histoire du Moyen-Âge.* III. *Le Monde Oriental de 395 à 1081.* (G. de Jerphanion S. I.) 462-463
F. DÖLGER, *Die Urkunden des Johannes-Prodromos Klosters bei Serrai* (E. Herman S. I.) 528
J. EBERSOLT, *Monuments d'architecture byzantine* (= *Histoire de l'art byzantin*). (G. de Jerphanion S. I.) 465-466
Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου. (G. de Jerphanion S. I.) . . 478
C. FECKES, *Das Mysterium der heiligen Kirche.* (M. Gordillo S. I.) 283-284
M. FEGHALI, *Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de Syrie.* (P. Mattern S. I.) 533-534
B. FILOV, *Les Miniatures de l'Evangile du roi Jean Alexandre à Londres.* (G. de Jerphanion S. I.) 474-475
A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu' à nos jours.* — 2. J. LEBRETON - J. ZEILLER, *De la fin du 2e siècle à la paix constantinienne.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) 502-503
A. FLOROVSKIJ, *Češi a východni slované.* (N. de Baumgarten) . 524
E. GERLAND - V. LAURENT, *Les listes conciliaires* (= *Corpus notitiarum episcopatuum Ecclesiae Orientalis Graecae*). (G. de Jerphanion S. I.). 461-462
G. GEROLA, *Monumenti Veneti dell'isola di Creta.* (G. de Jerphanion S. I.) 460-461
N. GHICA BUDEȘTI, *Evoluția Architecturii in Mutenia și Oltenia.* G. de Jerphanion S. I.) 482
I. HADŽEGA, *Жизнеописанiе св. Златоуста и разборъ его трудовъ* (Th. Spáčil S. I.) 508-509
F. HALKIN, vide: E. KOURILAS.
P. HENRY, *Recherches sur la Préparation Evangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) . , ... 505
C. HÖEG, *La notation ekphonétique.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) . 305-306
A. VAN HOVEN, *De rescriptis.* (E. Herman S. I.) 536-537
N. IORGA, *Les arts mineurs en Roumanie.* (G. Jerphanion S. I.) . 475-477
M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium.* V. *De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum.* (I. Ortiz de Urbina S. I). . 509-511

PAG.

K. JÜSSEN, *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem.* II. Teil. *Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung.* (Th. Spáčil S. I.) 506-508
P. F. KEHR, *Italia Pontificia,* VIII. *Regnum Normannorum — Campania.* (G. Hofmann S. I.) 532-533
H. KOEHLER, *L'Église chrétienne du Maroc et la Mission Franciscaine 1221-1790.* (G. Hofmann S. I.) 299-301
E. KOURILAS, 1) Ὁ ἅγιος Στέφανος ἐν Ἀδριανουπόλει. 2) Ἄθως φῶς ἐν σκότει. 3) Γρηγόριος ὁ Ἀργυροκαστρίτης. 4) Ἀναγραφὴ συγγραφῶν καὶ ἐπιστημονικῶν διατριβῶν (1909-1935). (Ir. Hausherr S. I.) 306-307
E. KOURILAS - F. HALKIN, *Deux vies de Saint Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos* (*XIV*^{e} *s.*). (Ir. Hausherr S. I.) 528-529
M. KRIARIA, Εὑρετήριον Ἐπετηρίδος Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν *1934-1935.* (G. de Jerphanion S. I.) 479-480
G. KRÜGER, *Die Rechtstellung der vorkonstantinischen Kirchen.* (E. Herman S. I.) 497-499
C. LAGIER, *L'Orient chrétien. Des Apôtres jusqu'à Photius* (A. Raes S. I.) 303-304
J. LASSUS, *Inventaire archéologique de la région au nord-est de Hama.* (G. de Jerphanion S. I.) 459-460
V. LAURENT, vide: E. GERLAND.
G. LAZZATI, *Teofilo d'Alessandria.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) . 506
J. LEBRETON, vide: A. FLICHE.
J. MADOZ S. I., *El concepto de la Tradición en S. Vicente de Lerins.* (Th. Spáčil S. I.) 513-516
E. MAMBOURY, *Ankara.* (G. de Jerphanion S. I.) 471-472
E. MAMBOURY - TH. WIEGAND, *Die Kaiserpaläste von Konstantinopel zwischen Hippodrom und Marmara-Meer.* (G. de Jerphanion S. I.) 470-471
CH. MARÇAIS, vide: CH. DIEHL.
V. MARTIN, vide: A. FLICHE.
B. van MEERVELDHOVEN, *Preeken, Conferenties, Gebeden,* (A. Raes S. I.) 535
M. MESNARD, *La Basilique de Saint-Chrysogone à Rome.* (G. de Jerphanion S. I.). 454-455
A. MEZ, *El Renacimiento del Islam.* Traducción de S. VILA, (E. Lator S. I.). 520
A. MÜFIT, *Ein Prinzensarkophag aus Istanbul* (G. de Jerphanion S.I.) 457
Orient und Occident. (A. Raes S. I.) 531-532
CHR. PAPADOPOULOS, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (62-1934) (G. Hofmann S. I.) 297-299
R. PARET, *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt.* (E. Lator S. I.). 518-519
A. PAWŁOWSKI, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologij i kistorjozofji.* (Th. Spáčil S. I.). 284-285
B. PETERSON, *Das Buch von den Engeln.* (A. Raes S. I.) . . 287

PAG.

R. PFISTER, *Textiles de Palmyre découverts par le Service des Antiquités du Haut-Commissariat de la République française, dans la Nécropole de Palmyre.* (G. de Jerphanion S. I.). . 469-470
H. PIERCE - R. TYLLER, *L'Art Byzantin.* (G. de Jerphanion S. I.) 463-465
O. PRETZL, *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibahija.* (E. Lator S. I.) 516-518
K. PRÜMM, S. I., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) 499-501
A. RACHÉNOV, *Églises de Mésembria.* (G. de Jerphanion S. I.) . 473-474
FR. ŠANC S. I., *Stvoritelj svijeta.* (Th. Spáčil S. I.) 285-287
P. SBATH, *Aldastūru 'bīmāristānī.. Le Formulaire des Hôpitaux.* (E. Lator S. I.) 296
— *Al-mašrau, L'abreuvoir.* (E. Lator S. I.) 293-294
— *Annawādiru 'ṭṭibījatu, Les Axiomes Médicaux.* (E. Lator S. I.) 296
— *Arrauḍatu 'ṭṭibbījatu, Le jardin médical.* (E. Lator S. I.) . 295
— *Bibliothèque des manuscrits Paul Sbath.* (E. Lator S. I.) . . 294
— *Kitābu 'l'azminati, Le Livre des Temps.* (E. Lator S. I.) . . 296
— *Mabāḥiṯu falsafījatum dīnījatun libaʿdi 'lqudamāʾi min ʿulamaʾi 'nnaṣrānījati.* (E. Lator S. I.) 295
— *Muchtaṣarunfī ʿilmi 'nnafsi 'l 'iusānījati, Traité sur l'âme.* (E. Lator S. I.) 295
— *Traités religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VII^e siècle) par Ibn As-Salt (IX^e siècle).* (Ir. Hausherr S. I.) 511-513
E. SCHELLER, *Das Priestertum Christi in Anschluss an den hl. Thomas von Aquin.* (M. Gordillo S. I.) 282-283
C. SCHMIDT, *Manichäische Handschriften.* I. *Kephalaia.* Lieferung 1/4 (I. Ortiz de Urbina S. I.) 503-505
H. U. von SCHOENEBECK, *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge.* (G. de Jerphanion S. I.). 455-456
« Seelenwanderung » (Aufsatzsammlung). (B. Schultze S. I.) . . 288-289
Seminarium Kondakovianum. T. VII. (G. de Jerphanion S. I.) . 480-481
A. STARODWORSKI, *Tragedja Cerkwi Pravosławnej w Z. S. R. R.* (Jos. Schweigl S. I.) 522-523
AD. STENDER-PETERSEN, *Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik.* (A. M. Ammann S. I.) 301-302
H. J. W. TILLYARD, *Handbook of the middle byzantine musical Notation.* (I. Ortiz de Urbina S. I.). 305-306
R. TYLLER, vide: H. PIERCE.
R. VADALA, *Samsoun.* (G. de Jerphanion S. I.) 472-473
A. VELLICO, *La rivelazione e le sue fonti nel « De Praescriptione Haereticorum » di Tertulliano.* (I. Ortiz de Urbina S. I.) . 501-502
VILA, vide: MEZ.
H. DE VIS, vide: R. BLAKE.
A. VOGT, *Constantin VII Porphyrogénète. Le Livre des Cérémonies.* (E. Herman S. I.) 526-527

PAG.
TH. WIEGAND, vide: E. MAMBOURG.
J. ZEILLER, vide: A. FLICHE.
ZIZIKIN, *Патріархъ Никонъ* (E. Herman S. I.) 525-526
Scripta ad nos missa 308,542
V. Congresso Internazionale di Studi Bizantini . . . 538-541
Index voluminis II-1936. 543

OMNIA IURA RESERVANTUR
Copyright by Pont. Inst. Orient. Romae.

ALBERTO VACCARI, *direttore responsabile.*

IMPRIMATUR. — † IOSEPHUS PALICA, Arch. Philippen., Vic. Ger.

ROMA — SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9